۱۰۶۸۱-ف
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب باید حداکثر تا تاریخ مندرج در فیش امانت داده شود
مؤلف: ... عنوان: ...
موضوع: ... شماره قفسه: ...
شماره ثبت کتاب
۶۹۲۰
۲۶۲۶
بازدید شد
۱۳۸۱
بازدید شد
۲۲ - ۱۲
ظلی «فهرست شده»
۱۶۰۱

مجلس شورای ملی
کتابخانه
تاسیس ۱۳۰۶

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی سیدنا محمد صلی الله علیه و
آله الطاهرین و بعد چنین گوید بندهٔ خاطی فانی محمد حسین
الشهیر بقاتل قونی که چون کتاب شرح فصوص الحکم
تصنیف عارف کامل داود بن محمود قیصری سادی از مهمترین
کتب اهل عرفان است و عمدهٔ در فهم کتاب فصوص الحکم تعلیقاتی
است که شارح در اول کتاب ذکر کرده و فهم بعضی از عبارات
آن مشکل و محتاج بتوضیح و بیان است لهذا بر آن شدم که بر
پاره از عبارات مشکلهٔ آن بنحوی که از آیات عظام رحمهم
الله شنیده یا از کتب اهل عرفان استفاده کرده ام شرحی بنویسم
تا فهم آن کتاب بر قارئین کریم آسان گردد و در اتمام این
مقصد از خدا استعانت مینمایم و این رساله را بنام تعلیقة
بر شرح فصوص مسمی ساختم

پیش از شروع بمقصود مناسب تر آنست که مختصر شرحی در شرح
حال مصنف کتاب فصوص الحکم ذکر شود:
مصنف کتاب فصوص الحکم قطب العارفین و قدوة السالکین
و اسوة الحکماء و المتألهین محمد بن علی بن محمد معروف به
محی الدین عربی میباشد نسبش بحاتم طائی میرسد و در لاودش
در سال ۵۶۰ صد و شصت هجری در شهر مرسیه (بضم میم
و سکون را، و کسر سین و فتح یاء) از بلاد اندلس وفات
وی در سال ششصد و سی و هشت اتفاق افتاده است تا بیست
سالگی در وطن مألوف بتحصیل علوم رسمیه از قبیل علوم عربیه
و اصول و فقه و کلام نزد مشایخ بنی عبد الملک
اشتغال داشته و پس از فراغ از علوم رسمیه بترکیه نفس
و تصفیهٔ باطن پرداخته تا برای افاضهٔ انوار علوم حقیقیه
و کشف آیات غیبیه مستعد شود چه تا رنگ هوی و تعلقات
دنیویه از آینهٔ نفس زدوده نشود شخص مستعد فیضان
انوار الهیه نگردد

تا کی شرح دل رسد دیده بر آن یکانه
هر که را آینه صافی نشد از زنگ هوی
دیده اش قابل رخسارهٔ حکمت نشود

هیچیک از عرفائی که بعد از او آمده اند بپایه و مرتبهٔ او نرسیده اند

بهره‌ور خوارسمره نعمت و خرسه چین خرمن حکمت آورده اند
چنانکه از تتبع کتب و کلمات آنها این مطلب بخوبی واضح است
چه آنکه اغلب کتب عرفان از شیخ صدرالدین محمد بن اسحق
قونوی میباشد و وی از تلامیذ شیخ است و جمع کثیری از عرفا
مانند فرغانی و امثال او از شاگردان شیخ صدرالدین بشمارند
شیخ محی الدین سرآمد اهل زمان خود در علوم رسمیه ظاهریه
و علوم حقیقیه باطنیه بوده و در علم طریقت مرید شیخ ابومدین
شعیب بن حسین بن ابی الحسن است شاه نعمت الله کرمانی
گوید:

شیخ ابومدین است شیخ سعید
که نظیرش نبود در ترجمه

و در هزار و عدیده از فرقات که ذکری از شیخ ابومدین کرده
و دیرا ستوده است سپس اینگونه در باب هفتاد و سه از فرقات
که ذکری از رجال الغیب میکند گوید و منهم ابومدین
یعنی ابومدین نیز از ایشان است و در باب صد و سی و پنج از
همان کتاب گوید: و کان ابومدین یأمر اصحابه
باظهار الطاعات فانه لم یکن عنده فاعل الا الله و نیز
گوید: کان شیخنا ابومدین یامر بالمغرب قد ترک الخرقة و
جلس مع الله تعالی علی ما یفتح الله له و کان علی طریقة

فجیبه مع الله و ذلک الجبر من فاته کان ما یرد شیئاً یؤتی
الیه بد و سزاوار دیگر که ذکر آن سرجب طول کلام
خواهد بود.

اما عقاید مردم درباره شیخ محی الدین مختلف است گروهی اورا
بکفر و زندقه نسبت دهند و برخی اورا از اهل تسنن دانند
و بعضی اورا از جمله اهل تشیع و برخی بین خواننده مانند ملا
محسن فیض و شیخ بهائی و جملگی اول و ثانی نورانه تستری
و ابن فهد حلی و میرزا محمد نیشابوری صاحب کتاب رجال معروف
بمیرزا محمد اخباری.

از جمله دلایل بر تشیع محی الدین رساله ایست بنام اثنا عشریه
منسوب بوی و کلمات آن دلالت دارد بر آنکه از غیری نیست
چه صدر کلمات این رساله با کلمات دیگری که نسبتی از او داشته
شباهت تام دارد و معلوم است که اعتقاد بائمه اثنی عشر از
تحقیقات شیعه است چه هریک از ائمه را بمجاهدی که مناسب با
حال و رتبه او بوده میستاید خصوص حضرت حجة بن الحسن
عجل الله تعالی فرجه را باین عبارت مدح کرده و گوید
ما ترکت الله الا کبر غایة الخیر او الوقت سواء آن الذی
هو للخلق امان و دلالت این عبارت بر وجود مبارک
امام زمان بحدیکه همه شیعه قائلند واضح است چون

اهل تسنن بعضی معتقدند که امام حسن علیه السلام اولاد نداشته است
و بعضی گویند حضرت عسکری ولد داشت و لی در حیات آن
حضرت از دنیا رفت و بعضی بر آنند که امام زمان هنوز متولد
نشده و بهر حال قول بوجود امام زمان و منتظر بودن آن
حضرت را همگی ایشان دارند برای خلایق که معلوم است از کلام
شیخ از خواص معتقدات شیعهٔ اثنا عشری است

شیخ بهائی علیه الرحمه در کتاب اربعین در ضمن حدیث سی و ششم میفرماید
خوش دارم که در اینجا کلام شیخ محی الدین از باب سیصد و شصت
و شش کتاب فتوحات نقل کنم آنجا که شیخ میفرماید

إنّ لله خلیفةً یخرج من عترة رسول الله یواطئ اسمه اسم
الرسول جدّه الحسین بن علی بن ابی طالب یبایع بین الرکن
والمقام یشبه رسول الله فی الخلق (بفتح الخاء) ویتزل عنه
فی الخلق (بضم الخاء) وأسعد الناس به اهل الکوفة یعیش
خمساً او سبعاً او تسعاً یضع الجزیة ویدعو الی الله بالسیف
ویرفع المذاهب عن الارض و ما بعضه را اکتفا کردم
و ظهور این کلام در تشیع قائم آن و مطابقت آن با اخبار
صادره از اهل بیت عصمت علیهم السلام اجمعین واضح و محتاج
به توضیح نیست

دلیل دیگر بر تشیع وی آنست که حضرت امیر المؤمنین و حضرت

فاطمه بر جمیع اخاتم الولایه نامیده و خود را خاتم ولایت مقیدهٔ
محمدیه خوانده است چنانکه در این رساله تفصیل آن خواهد آمد چه
از این بیان بخوبی واضح است که برای اصفهانی ثلث ولایتی قائل نیست
و از سوی دیگر این سخن بزرگترین تلامیذ شیخ محی الدین
صدرالدین قونوی بوده و غالباً در طریقهٔ استاد و
عقیدت او بوده و حال آنکه صدرالدین مانند بسیاری از علمای تشیع
مانند محقق طوسی طریق مخالفت و مصادقت را پیموده و اذعان
محقق طوسی بعلو رتبهٔ صدرالدین در مقامات معنویه و در مراتب
کشف صوری و معنوی او دلیل است بر اینکه مخالفت مذهبی
بین آنها نبوده و با آنکه علمای تسنن بعد از رفع بغداد و کشته
شدن خلیفه که خواجه سبب عمدهٔ آن شده بود نسبت باو کمال
عداوت را اظهار میکردند لیکن صدرالدین را در نهایت مصادقت
مشاهده نمود و اجتماع ایشان با مخالفت مذهبی عادةً
ممکن نیست چون تشیع صدرالدین محقق شد تشیع محی الدین نیز
مسلم میشود و دلیل آنکه صدرالدین در اول کتاب لکّ
میفرماید: الکن منّ الله علیّ بمکّة أن رزقنی مشاهدة
فی الاطلاع علی ما اطلع علیه

و معنی آنست که خدا برکت محی الدین بر من منت نهاد چه
آنچه که شیخ در حقائق درک کرده بود نصیب من شد

و چون مهمترین حقائق حقیقت ولایت است پس چگونه ممکن است
در این امر مهم اختلاف داشته باشند با اینکه قرنها در اطلاع
بر حقائق شریعت هم جا نشیم

اما اینکه محی الدین و صدر الدین بسیاری از اخبار اهل تسنن را
در کتب خود نقل کرده اند ولی بر تسنن آنها نیست چه
اولاً شاید بضمون این اخبار را مطابق حقیقت یافته اند
و برای استناد و عمل ظاهری نقل این اخبار پرداخته اند
و ثانیاً علمای شیعه دارای این عقیده نیستند که هر چه از طریق
اهل تسنن رسیده است مطابق واقع نیست خصوصاً احادیث
راجع باخلاق چنانکه کتاب احیاء العلوم غزالی شاهد بر این
مدعا است و بعباد الله نظر الی ما قال ولا تنظروا الی من قال باید
حق را دید گوینده هر که باشد

ثالثاً شیخ و شاگردی در علاوی و زمانی بوده اند که تقیه در
آن بلاد و آن زمان شدید بوده و بمقتضای التقیة دینی
و دین آبائی و دین لا تقیة له که از باب کمال تقیه
و تقیه تمسک باخبار اهل سنت حسبته اند تکفیر شیخ از طرف
علمای شام که بر طریق تسنن بوده اند دلیل بر اینکه شیخ با آنها هم عقیده بوده است
نیست بر آنچه ذکر شد تشیع شیخ ثابت گردید و سخن صاحب ریاحین

الجنات در تسنن شیخ حکایت از ظاهر بینی نویسنده خود او است علاوه
بر اینکه صاحب روضات اشخاصی مانند قطب الدین رازی را نیز
که در تشیع او شکی نیست بتسنن منسوب داشته و این خود خطائی
واضح است.

اما آنکه محی الدین را از جهت قول بوحدت وجود و اینکه وجود
خالق بمعنی وجود مخلوق است و اینکه عبادت اصنام عبادت حق است
و هر که بت پرستید خدای را پرستیده است و اینکه پیغامبران
همگی استفاده معرفت از خاتم الاولیاء کنند و اینکه عذاب
کفار منقطع خواهد شد مگر در زندقه و الحاد نسبت داده اند
راه خطا پیموده اند و بظاهر کلام شیخ تمسک شده و در حقیقت
بر آنچه خود از کلام وی فهمیده اند ایراد کرده اند نه بر آنچه
که او دانسته و گفته است

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست

اما جواب از اینکه گفته سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها
بر او روشن است که خداوند از جهت ظهور و تجلی که لازمه
خالقیت است عین اشیاء پیدا شده ولی از جهت ذات غیر
آنها و همین معنی را صدر المتألهین و عارف نیض نیز در
یافته اند و آنرا با هیچیک از اصول عقلی و شرعی نیز منافاتی نیست

واز اینجهت در تفسیر این کلام تأویلات بارد که برخی کرده اند
مثل آنکه عینها را عینیها خوانده اند احتیاجی نیست
ایراد دیگر اینکه بر سایر اقوالش شده است نیز باید بر همین
قیاس کرد و بهر حال آنچه از کلام شیخ را که مخالفین محی
الدین برای مخالفت و دشمنی با او بآنها تمسک شده اند
محل تعمیم است خوبی برای دریافتن معانی آن باید چشم
دل باز کرد

چشم دل باز کن که جان بینی
آنچه نادیدنی است آن بینی

آثار محی الدین - آثارش عبارتست از فتوحات مکیه که
همواره تشرف بمکه نگاشته شده . انشاء الدوائر .
تدبیرات الهیه در مملکت انسانیه . کتاب عنقاء مغرب
و فصوص الحکم
در کتاب اخیر محی الدین حالات و معارف و حقائقی را که
هر نبی دارا بود از آدم ابوالبشر تا خاتم النبیین ص با رعایت
درجه و مناسبت مرتبه ای که بین هر یک بوده ذکر و تشریح
کرده است بر این کتاب شروح بسیار نگاشته شده است
مانند شرح صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشی و
ملا عبدالرحمن جامی و داود بن محمود قیصری بر این شرح

اخیر چنانست که بعضی از سراسر آن مورد بحث ما است
از احوال داود بن محمود در کتب تراجم و تذکره ها چیزی نیافتیم
فقط چون او شاگرد عبدالرزاق کاشی بود و عبدالرزاق
نیز در ۷۳۵ وفات یافت میتوان تعیین کرد که داود بن
محمود در اواخر قرن هشتم میزیسته است زیرا اگر فرض کنیم
که در هنگام مرگ استاد خود در حدود بیست سال از سنش
گذشته است ناچار تولدش در اواخر قرن هشتم خواهد بود
دهه اول از دهه اول قرن هشتم قدری تجاوز نمود
اکنون پس از اتمام مقدمه بشرح مقصود شروع میکنیم و از فصول
کتاب شرح فصوص الحکم آنچه را که راجع بآن نظری داریم
نقل مینمائیم و هر یک از نظریات خود را در بحث جداگانه
ذکر میکنیم و آنچه از فصول کتاب که مورد بحث و نظر ما
نیست از آن نامی نمیبریم .

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث اول

در بیان قول شارح : « ان الوجود هو الحق »

حقیقت وجود ، یعنی مصداق حقانیت لازم است و در صورت از آن بحث آثار واجب الوجود مترتب میشود

حقیقت وجود یعنی مذکر حقیقت واحده ایست که دارای مراتب مختلفه میباشد مرتبه ای از آن واجب است و مرتبه ای ممکن . لکن مرتبه ای جوهر است و مرتبه ای عرض . حقیقت وجود به معنی ورز و حمل زیاد استعمال شده چنانکه میگویند حقیقت وجود واجب است و صاحب مراتب مختلفه و گاه حقیقت وجود بحقیقت واجب تعالی اطلاق میشود ، و برای توضیح این معنی مذکر مقدمه ای میاوریم و آن مقدمه اینست

مصداق یا بالذات است یا بالعرض زیرا که یا ذات موضوع از برای اتزاع محمولی و حمل آن بر موضوع

کفایت میکند یا مرتبه اخری ذات موضوع خود نیست اتزاع آن میگردد بدون انضمام امر خارجی بدان یعنی بدون حیثیت تقییدیه مثل حمل سیاه بر سیاهی که ذات سیاهی بذاته یعنی بدون اضافه امر خارجی بر آن منشاء اتزاع سیاه میباشد پس سیاهی از برای سیاه مصداق بالذات است و بالعکس ذات موضوع از برای اتزاع محمول بر موضوع است بلا فاصله احتیاج بانضمام امر دیگری که عبارت از حیثیت تقییدیه باشد دارد که وصف بر آن حمل شود مثل جسم که دارای انضمام سیاهی بآن سیاه میشود و مصداق از برای سیاه میگردد و بنابراین جسم مصداق بالعرض از برای سیاه است

بعضی در تعریف مصداق بالذات باین قدر اکتفا کرده اند و لفظ بالعرض اضافه کرده اند که مصداق بالذات عبارت از آنست که محتاج بغیر از حیثیت تقییدیه بر کار نباشد لازم است که مقید بقید مزبور قید اخری از حیثیت تقییدیه هم عاری باشد مثل حمل وجود بر ذات واجب تعالی که واجب مصداق وجود است بالذات زیرا که ذات خود او بذاته یعنی بدون حیثیت تقییدیه و تقیید بشیء حمل وجود است و این مطلوب همان برهان صدیقین است که از حقیقت

وجود بذات واجب استدلال میکنند و دلیلشان اینست
که اگر حقیقت واجب را عقل بشناسد، جزم آن پیدا میکند
بوجود خواهد بود زیرا که عدم نقیض آنست و وجود شیء
از اینجا لازم میآید که وجود قبل از وجود باشد و
این خلف و محال است و باطل پس وجود واجب تعالی مصداق
بذات است از برای همین وجود برآن ولی ماهیات
موجودات نیستند مصداق بالذات از برای همین وجود
بمعنی که تا وجود بمهیت آنان اضافه نشود مصداق
موجود نمیگردد و بنابراین تعدد وجودات خارجیه
بمنطبق بر مصداق بذات است و بمنطبع دیگر مصداق
بذات منحصر است در واجب تعالی پس از بیان این مقدمه
بذکر مقصود پرداخته گوئیم همانا از حقیقت وجود
مصداق بالذات معنی اثری اراده میشود و آن عبارتست
از وجود واجب تعالی و در مقابل حقیقت وجود بوجودات
خلقیه قرار دارد.

گاهی حقیقت وجود بمعنی اول مرادف است که مرادف مصداق
بالذات بمفهوم میباشد.

حقیقت وجود بمعنی ثانی مراتبی دارد که حقیقت واحده
است بوحدت حقه حقیقیه نسبت بوجودات امکانیه

آنان مانند نسبت سایه است بشخص بعبارة اخری
موجودیکه بوجود واجب میباشد همانکه از آیه
شریفه بدست میآید:

الم تر الی ربک کیف مد الظل

بعض توضیح گفته میشود که اشتراک معنوی در وجود که محققین حکماء
و متکلمین برآن رفته اند بر سه قسم است گاه اشتراک در مفهوم
عام بدیهی است و گاه اشتراک در حقیقت وجود بمعنی مقابل
عدم و گاه اشتراک در حقیقت وجود بمقابل ظل.
مراد باشتراک در مفهوم همان مصداق بالذات بوجودات
اشتراک معنوی در حقیقت وجود بمعنی مقابل عدم با اینکه
که مرتبه ای از آن واجب و مرتبه ای ممکن است ولکن خود
صاحب مراتب جوهر و معرف میباشد. اشتراک معنوی
در حقیقت وجود بمقابل ظل بمعنی برزخی است که هر
موجودی بجز تجلی در مظاهر بدون تجافی (۱) از مقام
شامخ عالی امکان که از نتیجه بیانات سابقه محقق شد
که حقیقت وجود بر بعض اطلاق میشود و گوئیم که مراد
شارح از ذکر ان الوجود هو الحق در اینجا بعض
صدر است و اینکه بعض از شارحین (۲) در ضمن شرح این قول

۱- تنزل ۲- عبدالرزاق کاشی

عن را بعض ثابت دانسته اند نه برای اضراب نیست

بحث دوم

در بیان قول شارح: « ولانه ماخوذ فی تعریفهما ..... الخ »

شارح در فصل اول در بیان اینکه وجود نه جوهر است نه عرض گوید و لانه ماخوذ فی تعریفهما یعنی دلیل دیگر در باب اینکه وجود نه جوهر است نه عرض این است که تعریف این دو مستلزم سلسله وجود میباشد چه در تعریف جوهر عرض گفته اند که جوهر وجودی است که در موضوع نباشد و عرض وجودیست که در موضوع و نیز گفته اند که جوهر چیزیست که اگر در خارج وجود یابد در موضوع نباشد و عرض چیزیست که اگر در خارج وجود یابد در موضوع باشد.

نقد دانشمند که مراد شارح در اینجا اینست که وجود همین جوهر و عرض میباشد تا در رتبه اول سؤال که وجود چیست هم چیز عرض نیست بلکه باید دانست که مقصد شارح از ذکر این مثال این است که چون تعریف جوهر و عرض مستلزم سلسله وجود میباشد پس ناچار وجود اعم است

از آنها و چون اعم غیر از خاص است پس حقیقت وجود هم نه جوهر است نه عرض

بحث سوم

در بیان قول شارح: « وکون الحقیقة شرط الشرکة امرا عقلیا اعتباریا لا یوجب ان یکون لا بشرط الشیء کذلک ... الخ »

مراد شارح در فصل اول در بیان اینکه وجود امر اعتباری است چنانکه بعض از محققین بدان رفته اند از ذکر و کون الحقیقة شرط الشرکة امرا عقلیا اعتباریا لا یوجب ان یکون لا بشرط الشیء کذلک اینست که اگر سلسله وجود را امر عقلی اعتباری و اقسام لابشرط میابید که حقیقت وجود مطلق هم امری اعتباری باشد چه وجود ذهنی نسبت به حقیقت وجود مرتبهٔ نازله است و اگر مرتبهٔ نازله امر اعتباری شد لازم میاید که حقیقت وجود نیز امر اعتباری باشد مگر حقیقت وجود در اثر سعت دایرهٔ خود شامل این مرتبهٔ نازله هم میگردد و اگر مرتبهٔ نازله اعتباری شد لازم ندارد که حقیقت وجود در خارج تحقق نباشد

زیرا حقیقت وجود بحسب اظهار راسخان محققین است بحدیکه
از کثرت شمول و احاطه خود شیء نقیض خویش یعنی عدم نیز
میگیرد و بهمین ترتیب عدم که بحسب مفهوم ذوات متباینه وجودات
برحسب مصداق متحقق در افراد آن میباشد در بیدرجه
اخیر عدم محض اولیه عدم یکی شیء صناعی از افراد
وجود است زیرا که ما اولیه عدم مطلق را تصور نموده و بر
آن حکم ایجابی میکنیم و تصور خود و وجود ذهنیت را مانع این عدم
مطلق و عدم نقیض شیء عدم است ان فرق میفهم و حال
آنکه در عدم از حیث عدمیت امتیازی وجود ندارد

کلمه چهارم

در این قول شارح: «فلا واسطة بینه وبین العدم»
برهنی در باب این قول شارح و بعضی اقوال که گفته است فلا
واسطه بینه وبین العدم تعقیب نموده که یا شارح سهو کرده یا
نساخ اشتباه نموده اند دیباچه اخیر تعقیب این
قول شارح نموده میگوید واسطه بین وجود و عدم نیست
و حکما نیز متفق اند که معدوم یا وجود است یا لیست یا
عدم اما لیست، شارح در اینجا راه صواب پیموده
مراد از این است که لیست یا در حضرت علمیه اند که از آنها

در نزد عرفا بعین ثابته تعبیر میشود یا در کتم عدم در وجود
عینی عالم که از آنها در نزد حکما بماهیات تعبیر میشود.
اما اعیان ثابته در حضرت علمیه بقبح بسیاء و صفات موجود بوده و
بنابراین در شمار وجودات متحقق باید آنها را وجودات تبعیه
ظلیه دانست و وجود بروز تبعی هم بوجود حقی نیز رسانند
بنابر یکه نازل فروتر هر مرتبه ای از مراتب سابق در وجودات
کونی مسبوق بوجودیت از آنها میکند و بهمین ترتیب است اعیان ثابته
واما از وجودات در کون از آنجهت بماهیات تعبیر میشود که
تابع وجودات خاصه اند و بهمین در ذهن از وجود ممتاز انتزاع
میشود و بنا براین ماهیات وجودات ذهنیه تبعیه ظلیه است
سابقا گفته شد که وجود ذهنی نیز مرتبه ای از مطلق وجود لابشرط
است و بالتبعیه ماهیات هم در عداد وجودات و بحسب شارح
در اینکه واسطه ای بین وجود و عدم قرار ندارد صحیح است و حکما
از آنجهت بین وجود و عدم تعقیب واسطه شده اند که برهنی
با صالت ماهیت قائلند و قائلین باصالت وجود نیز مسامحة از
این جهت اینان پیروی کرده اند و برهنی نیز وجود علمی و وجود
ذهنی را واسطه ندیده و خارج را در اصطلاح خود نیست هم
از این جهت کلام شارح مستدرک بنظر آمده و حال آنکه
گفتیم نفی واسطه بین وجود و مطلق عدم مطلق است و نسبت

رابطه این دو نسبت حقیقیه و وجود فی نفسه آن.

بحث پنجم

در بیان قول شارح: «ولا ضد له ولا مثل»

مراد شارح از ولا ضد له نفی این است که وجود مطلق را ضد نیست زیرا که ضدین هر دو امر وجودی اند که اجتماع آنها در محل واحد و زمان واحد محال است در صورتیکه وجود را اجتماع نیست و آنکه ضدی ندارد لابد نیست که برای وجود نیست از این جهت است که مثلین هر دو امر وجودی هستند که در ماهیت نوعیه شرکت دارند و در عوارض شخصیه مختلفند پس چون اجتماع برای وجود نیست شارح برآن نخواهد بود.

بحث ششم

در بیان قول شارح: «بل هو الذی یظهر بصورة الضدین ... الخ»

قول شارح هو الذی یظهر بصورة الضدین یعنی وجود مطلق است که بصورت ضدین ظاهر میشود

صورت گاهی اطلاق میشود بر اشیاء بسیطه مثل صورت جسمیه و نوعیه گاهی صورت اطلاق میشود بر مرکبات مثل صورت تخت گاهی صورت بمعنی فعلیت است مثل آنچه در کلام

امیر المؤمنین علیه السلام اطلاق صورت شده است بر عقل مجرد در آنجا که فرموده است:

صدودٌ عارضةٌ عن الاستعداد

رابع ممنوع است که بگوییم عدم نه صورت الصدر است. گاهی بر مطلق میشود صورت بمعنی نوع گاهی بمعنی فصل گاهی استعمال میشود در فعلیت مرکبه وجود ذهنی در آنجا که حکماء در تعریف علم گفته اند که علم صورت حاصله از شیء است نزد عقل و گاهی صورت استعمال میشود بمعنی نظم شیء یعنی ما به الشیء یظهر.

مراد از صورت در اینجا نظم شیء است یعنی کثرت آنها نه در وجود نظم مرتبه واحد پیدا شده مرتبه نزول یکه نظم عقل مجرد و عالم مثال نظم نزولی کلیه است و عالم طبیعت نظم مرکب از مثال پس ترکیب در ضمن نظم وجود است و نظم عین ظاهر است و از این نظم اجتماع نقیضین لازم میاید چنانکه در بیت هشتم خواهد شد

بحث هشتم

در بیان قول شارح: «ویلزم منه الجمع بین النقیضین»

مراد شارح از ملزوم منه الجمع بین النقیضین این است که از ظهور

وجود لضرورت عدم جمع بین نقیضین لازم نیآید زیرا
که نشاید آنکه سیبویه وجود است عدم سیبویه نمی‌آن صدق
نکند بدان ترتیب که در سیبویه عدم نقیض صدق نیابد
بدین ترتیب چون در آن ذات سیبویه وجود را
تصور نمائیم وجود سیبویه با عدم وقتی اجتماع نیابد
بدین ترتیب برای اجتماع نقیضین در مرتبهٔ ذات وجود
که وجود با عدم جمع نباشد جایز نیست بلکه جایز
جایز خواهد بود بلکه در آن مرتبه ذات وجود هم نباید
صورت نبندد و حال آنکه ابتدا بیان تسلیم کردیم که
در وجود ذهنی اجتماع نقیضین جایز است بهمین نحو
اگر امری در خارج جایز نباشد باید بر طبیعت نیز جایز
نباشد و هر چیزی که بر طبیعت نیز طبیعتاً جایز نباشد
است بر تمام افراد نیز ممتنع خواهد بود و لازم
نیآید که اگر امری در خارج بحسب خصوصیت
آن ممتنع باشد بر طبیعت من حیث هی نیز
ممتنع باشد مثل آنکه اگر سیبویه بر زنگی ممتنع
باشد لازم نیآید که بر طبیعت انسان هم ممتنع باشد
بنابراین لزوم اجتماع نقیضین در وجود که نقیض
وجود، کونی عدم اجتماع نقیضین در وجود ذهنی ممتنع

در مطلق وجود لازم نیآید. بهمین نظر که در وجود ذهنی ممتنع
در مطلق وجود و اجتماع نقیضین جایز است. در وجود خارجی
نیز امکان دارد چنانکه واجب تعالی در وجود واحد
بر مصداق قادر بر مصداق صفات ستاره مثل بطلمیوس و
قدرت دارد و همچنین نقد و فلسفت در ذات واجب وجود
دارد. پس صفات واجب تعالی بحسب مفهوم متعدد
ولی بحسب وجود بر مصداق واحد بوده بدین ترتیب
جمیع صفات واجب متحد میباشند همانگونه در ذات
واجب نیز متحدند پس واجب تعالی در حقیقت ذات بالله
عالم است یعنی بین ذات و صفت تغایر نباشد
چنانکه اشعری‌ها بر آن رفته‌اند و برهان اینکه صفات
واجب عین ذات است نه زائد بر ذات آنست که
اگر صفات زائد باشند یا محتاج بعلت خواهند بود
یا نه آن صفات بر ذات واجب خواهد بود یا بعلل
واجب دیگر یا از واجب دیگر نیز زائد باشد
چونکه برهان تعلیل در حق واجب ثابت شده است
صفت صفات واجب بعلل واجب نیز زائد باشند زیرا
که در اینصورت لازم آید که واجب در ذات کمالیه
محتاج بعلل خود شده و هر محتاج نیز ممکن است

چه به احتیاج واجب شیئی مخلوق از وجود است یا چیزی
به احتیاج بمکن پس واجب است که صفات ذات
واجب باشد و لازم آید که ذات واجب هم ناقص باشد
هم قابل این حال است.

برهان دیگر بر عینیت صفات واجب آنکه اگر صفات
زائد بر ذات باشند لازم آید که ذات در مرتبهٔ ذات
خالی باشد از صفات کمال و حال از صفات کمال
نقص است و نقص بر واجب روا نیست پس باید واجب
در مرتبهٔ ذات خالی از صفات کمال نباشد و نیست
سزاوار آنکه صفات عین ذات است و بر این دلیل دیگر
نیز میتوان آورد که این مختصر گنجایش دیگر آنها را
ندارد.

پس هر که عینیت صفات تحقیق نشد معلوم میشود که فقط
در صفات نیست بلکه بسبب معلوم نشدن وجوب عینیت
ذات واجب هیات و صفات عالم است هم حیات
خودش و هم سایر صفات و دیگران بر ثبوت هم واجب
لطف است که ذات واجب موجود است چرا که
اگر موجود نباشد لازم آید انکار وجود خدا را که ادراک
و حرکت است و هر حرکتی محتاج است به محرک قدیم

و علت دیگر بر وجود قدیم است آنکه حدوث عالم
و تغیر نظام تحقیق نیست مگر بحضور خدای قدیم
و ارادهٔ او و حضور عالم عینیت است از لوازم
اولیه است و چون ثابت شد که ذات واجب موجود است
پس واجب است او را ذات حی. گفته شد که همین عالم
نیست بحضور است پس ذات واجب عالم است بذات خود
و همگی پس ذات واجب عالم است بذات خود.
و نیز بدان برانکه واجب عالم است بمعلومات خود
آنست که ذات عالم است برای معلومات و عالم بذات
هم دارد همانکه در فرق بیان شد و ثابت شد که عالم
بین ذات است و هم معلوم و آن ثابت که ذات
علت است و ذات او هم معلول. زیرا که طریق هم یکی
معلول بحضور است و هم بحضور علت و چون علت
موجود معلول و علت هم معلول متحد است پس بر معلول
و معلوم هم متحد باشند پس ثابت شد که واجب بذات
هم بمعلومات خود دارد و دیگر گوییم واجب قدیم قادر است
زیرا چون عالم است چرا که قدرت و قوت در
ذات واجب تحقیق است و برهین آنست باقی
صفات متعذر بر سبیل لطف و نیز

صفات حق قائم بلطف و قدرت

تابع و ذات جاعل آنند و بس

این ترتیب دیده میشود که جمیع صفات متقارنه مستند به
ذات واجب جمیع کرده اند بدانکه ذات واجب
همانند سایهٔ گسترده حقیقت وجود است.
و فرق بین ذات و صفات آنکه شیخ گفته که در حقیقت
وجود جمع این نقیضین عجیب است

بحث ششم

در بیان قول شارح: «فیصیر تابعا للذوات
لا تبعا ... الخ»

این وجود در هریک از ذوات تابع ذات میگردد
مراد از تبعیت ذات این است که وجود تبع نمیکند در
هریک از ذوات بر حسب استعداد آن نه بر حسب لطف
و قدر که هریک اقتضا نمیکند وجودی را که مناسب است
با استعداد ذاتی این استعداد علی مجهول است چنانکه
گفته شده است:

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید در او تابد همرنگ او شود

پس از اینجهت تبع وجود تابع ذوات ذوات است

و از اینجا بیان لازم میآید که وجود تابع ذوات باشد تا آنکه
قول شارح مخالف آنچه است که در حکمت الهی تحقیق
شده است این بودن وجود تابع وجود زیرا که ذوات
چنانکه سابقاً اشاره شد وجوداتند و حاصر ایکه وجودات
کثیره خارجیه تابعند و زیرا وجودات در حضرت
علمیه و اینجا تعدد نمی یابد چرا که در علم الهی ثابت
شده است که علم واجب سبحانه و تعالی علم فعلی
است و مراد بعلم فعلی اینست که ماهی داشته در نفس
خود ایجاد کند

بحث هفتم

در بیان قول شارح: «وهو حقیقة واحدة ... الخ»

این آنچه وحدت حقیقت واحده است چه کثرت نظر بمراتب
و وحدت حقیقت منافات ندارد بلکه کثرت اداء
تاکید میکند وحدت حقیقت را و آنچه شارح کثرت بست
وحدت عددیه است نه وحدت حقیقیه اطلاقیه که هرچه
نظر و تجلی بیشتر باشد شمول وجود و عموم آن و
احاطهٔ آن تامتر است چنانکه طبیعت انسانیه در عین
واحدیت در وحدت حقه اطلاقیه حقیقیه هرچه افرادش
بیشتر باشد اطلاق و سعهٔ وجودی آن بیشتر است

شکل دوم

دلیل این قول شیخ: «و هو یدرک جمیع الاشیاء بما یدرک به حقیقة ذاته لانه هو آخر کما تعقل الاعقل» این عبارت نکته مهمی دارد که آن این است. به این طریق که علم دارد ذات خودش را و به وسیلهٔ این علم دیگر عقل اول را نیز تعقل می‌کند. ذات واجب چنانکه علم حضوری دارد ذات خود را همچنین علم حضوری دارد بمعلول خود و معلول این ذات است. و بنابراین برای ما ثابت شد آنچه را که گفت حکمای اسلامی ثابت شده است بهذهب غرب ـ طالس ملطی که قائل شده است به اینکه واجب تعالی علم حضوری تفصیلی دارد بعقل اول و علم واجب بما سوای عقل اول بالتسلم صدر آنهاست که عقل اول است. دلیل بر آنچه ثابت شد این قول است که گفته شده که به قول بالتسلم صدر ذوات واجب وجود حاصل می‌شود.

قول دلیل این بوده است به این نحو که بر وجودات اضافیه ارتباط خاصی که بین واجب هست لیست ۵ واجب علم بسیط است بجمیع وجوه بر موجودات امکانیه تحقیق است اینکه است واجب است که درجهٔ توحید ذات لیست

بستاده و قاعدهٔ آنها تبع شده است

اول من الشماء ما قالت اوديه بقدرها

بر بر چه حکم قوچ دیدار دوده

این نوده شیخ قوچ لیار دوده

دلیل بر اینکه قول [illegible] دلیل بر حقیقت

پس از ثبت ارتباط خاص نسبت بمبدأ کل آخرین مرتبهٔ موجودات مراتب شر نسبت عقل اول است و بعد از او در بعد ترتیب سیر و سیقی مخصوص است. و قول طالس و قاعدهٔ اگر عقل اول بواسطهٔ علم بوده و [illegible] آنکه چنین ثبت شد عقل اول قبل وجود لیکه مگر لیدن آنکه عقل اول موجود آمده باشد. همچنین در سایر مراتب بعد از او قبل وجود و این ثبت لیست مگر در قاعدهٔ دوم لیس دیگر از همین قاعدهٔ طالیس است و در قاعدهٔ طالیست

بر چه ثبت لیست نسبت بواسطه است

و در تقریب توجیهای کس گفته است

شکل دوم

دلیل این قول شیخ: «و الوجود واجب لذاته اذ لو کان ممکناً لکان لذاته ... الخ»

شارع داده که ثابت واجب الوجود با بیانی
که از برای این متکلم است. واجب الوجود فردی و
بصانع است تا تعدد لازم نیاید. این طرز
استدلال طبیعیین است که از نظر وجود
بر وجود واجب الوجود پی میبرند. و حاصل برآن
است که طبیعت وجود اگر واجب باشد فبها
المطلوب. و اگر ممکن باشد محتاج خواهد بود بعلتی
که موجود باشد. چون که علت وجود باید موجود باشد
و وجود طبیعت و ممکن بر فرض تحقق است پس
لابد از پیدایش علتی برآنست. و این محال است
و این بیان برآنست که شیخ الرئیس حضرت احدیت
را بثبات ذات اقامه کرده. و صدر متألهین برآن
ایراد کرده است. بانکه علتی شیئاً برنفس و مستحفظ
تأثیر و صدوریت که بر صانع واحد شخصی باشد
و اگر صانع واحد بالعدد باشد تأثیر نیست
در صورتیکه مرتبه ای علتی و مرتبه ای مؤخر باشد
بر شیء و نیست که این ایراد وارد است بر کلام برای
وجود مطلق حقیقت تقابل منعدم باشد و اما
اگر مراد وجود مطلق حقیقت تقابل مطلق باشد

بس برآن تمام است و اشکال وارد نیست.
که شارح اشکالی کرد بر این دلیل و جواب میدهد و حاصل
اشکال آنکه حکم در وجود محتاج است بعلت و وجود از
جهت وجود است و از جهت امکان ندارد و حاصل جواب
آنکه ما هم قائلیم که از جهت امکان محتاج بعلت نیست که
علت از جهت امکان شخص است.
حق مانه که این اشکال جواب دارد زیرا که ما وجود را
جهت امکان میدانیم و بر فرض تحقق وجود بدو نوع چنانکه
بر این قطعیه ثابت شده است اشکال وارد نیست

بحث دوازدهم

بیان قول شارح: «وتعلق الشیئ بمثله لا یوجبه
آن کونه امرا حقیقیا... الخ»
اشاره است بردّ آنچه شیخ اشراق در بیان احتیاج وجود و گفته
که وجود بنفسه تحقق دارد اگر موجود نباشد از برای
وجود وجودی خواهد بود. و نقل کلام در آن وجود میکنیم
تا اینکه یا تعدد لازم آید یا تسلسل.
جواب آنست که این در صورتی لازم آید که وجود موجود
باشد بوجود زائد. و ما وجود را موجود بذات میدانیم و مراد شارح که
نقل نیز بجواب ایراد از حقیقت بیرون نیست و همین است

بحث بیردهم

دربیان قول شارح: «فان قلت الوجوب نسبة تعرض للشیئ نظراً الی الوجود الخارجی»...

شارح گوید شما استدلال کردید بانکه حقیقت وجود واجب است بانکه وجود حقیقت وجودی زائد بر ذات ندارد وگوئید شئ با تر در جودات تحقق خواهد بود وجود پس وجود وجود خواهد بود وجود زائد بر ذات اگر وجود وجود زائد ندارد ضروری ایجاد نکند که وجود اگر وجود زائد ندارد پس واجب نخواهد بود چراکه وجوب کیفیت نسبت محمولی است بموضوع وملزوم فرع ملزوم است در وجود ملزوم فرع ملزوم است وچون وجود وجود زائد ندارد نسبتی نیست پس نسبتی نخواهد بود تا وجوب کیفیت نسبت باشد. پس جواب شارح آنست که نسبت بتقدیر ثالثیت است وما طرفین نسبت را این جواب نمیدهد این جواب نمیدهد چراکه اطلاق وجوب در واجب یعنی کیفیت نسبت نیست زیراکه وجوب باین معنی از امور انتزاعیه است بلکه اطلاق وجوب در واجب باین معنی است که ذات باری تعالی بذاته ولذاته مصداق نفس وجود است چنانکه سابقاً گفته شد ایرادی وارد نیست.

بحث چهاردهم

دربیان قول شارح: «بان قلت الوجود من حیث هو کلی طبیعی ... الخ»

شارح بران دیگر ایراد میکند بانکه طبیعت وجود واجب است وگوید کلی طبیعی آن است که مرجع غیر وجود است نه نیست محتاج است در وجود وتحقق بوجود وطبیعت وجود محتاج نیست در تحقق بشیئ دیگر نه نیست بنیاز ذات است از غیر ودر وجود بنیاز شده از غیر واجب است پس طبیعت وجود واجب است.

جواب آنست که ضروری ایراد میکند که طبیعت وجود کلی طبیعی است یکی طبیعی در وجود محتاج است بوجود پس چگونه گفته طبیعت وجود بنیاز است از غیر.

شارح جواب داد بانکه مراد بکلی طبیعی در کبری اگر طبیعی ممکنه است پس کبری مسلم است ولکن غرض مورد قیاس نمیشود که وجود محتاج نگیر باشد چراکه اصغر واسط در اوسط نیست یا اگر اعم است از طبایع ممکنه وجود پس کلیت کبری مسلم نیست پس شارح جواب داد از استدلال باینکه گوید طبیعی کلی طبیعی در وجود محتاج بوجود نیست ودر نتیجه شارح جواب صحیح داده که موافق قول محققین است

برای توضیح آن مذکر مقدمه میپردازیم :

محققان برایند عقیده که کثرت طبیعی امری است که انتزاع شده است از افراد و در تحقق و وجود محتاج است بافراد یعنی موجود است لیکن وجود افراد کثرت طبیعی بنحوه در هر فردی از افراد موجود است و این سخن که تمام ماهیت در زید است و تمام آن در عمرو است و مشترک در ماهیت واقعیتی دارند از یکدیگر لعوارض متمیزه. پس کثرت طبیعی با افراد نسبتی دارد آیا این است که افراد با افراد و یا برابر قول اشکال دارد است یا بر قولی که مختار تحقیق عده است که کثرت طبیعی امری است زائد بر افراد مشترک و ظرف تحقق آن حقیقت متحده است آن با افراد نسبت تکثیر است بعکس و ظرف تحقق کثرت طبیعی امری خارجی بود در تحقق افراد با افراد محتاج بآن نحو احتیاج ظرف بمظروف و بنا برابر قول اخیر در کثرت طبیعی در صدد آنند که بیان کنند که افراد نسبت بآن کثرت احتیاج است از افراد و نیز نسبت این افراد بکثرت طبیعی با برتقیق متین است و قول تحقیق در دقت و اتقن بهیچ تحقیق نیست و کثرت طبیعی تمام افراد است و هر فردی تمام آن است و بنا برابر قول که

افراد ظرفیت کثرت طبیعی مستقر واقع میشود که افراد نحو جهت بکثرت طبیعی در وجود و کثرت طبیعی محتاج است بافراد در ظرف ظرفیت و تقرر است و وجود میزان قوت

قلت قطره قوله ای لم اکن فلانا

باید مستقر اگر افتاد و بر آن تشنه

ما بود محتاج و دیم او بما آن تشنه بود

ظرف بیان ظرفیت وجود پس احتیاج بعینه در ظرف وجود و تحقق نداشت بنا برابر قول اشکال وارد نیست که بگوید وجود من حیث هو واجب نیست زیرا که محتاج است در تحقق بافراد و ما گفتیم اشکال وارد نیست برای اینست که در بیانت فرق گذاشتیم که احتیاج در ظرف تحقق از وجود ندارد چرا که در حقیقت این احتیاج برگشت آن باحتیاج مرتبه از وجود است بمرتبه دیگر.

بحث دوم

در بیان قول شارح : « در تفریع واذا لم یکن للوجود افراد حقیقیة مغایرة لحقیقة الوجود الخ »

حاصل مراد شارح در این تفریع اینست که تکثیر در حقیقت وجود

بیت . ز صنع آنکه حقیقت بود چنانکه سابقاً گفتیم بود
سنی جدای نبود از ذات حقیقت سابق مثل که حقیقت
واحده است بوحدت حقیقیه اطلاقیه ذاتیه و لقدار و تکثر در
آن نیست که در ظهورات آنست تنگیک در حقیقت
وجود بعینه راجع است بدیدن آن حقیقت در هر
مرتبه و بحسب قرینه آنست با شیاء کما قال قدّه
و هو معکم اینما کنتم پس در حقیقت این تنگیک راجع
است تنگیک در ظهورات نه در حقیقت وجود بعینه
مذکور .

پس حقیقت سابق بعینه حقیقت واحدیه است که
صدر اوّلین در کتب خود آن تصریح میکند که
حقیقتی است منکشف در مراتب مراتب و مراتب
در مراتبی منکشف در مرتبه منکشف به حیرت
صفتی یعنی سنی حیرت شیئی یعنی به حیرت عرفا
سنی حیرت شیئی باشیئی راه توجیه خاص بایشان
که شرب تحقیقی عرفا است تمام نخواهد شد و بعین
یعنی از اعلام اعراب این ۴ لغات است آنجا که میگوید
توحیده تمیزه عن خلقه وحکم التمیز بینونة
صفة لا بینونة عزلة

پس گوییم غرض شارح از نفی تنگیک در حقیقت وجود نفی
تنگیک است در حقیقت یعنی از ازل چنین بوده که تنگیک
در حقیقت یعنی از ازل راجع است تنگیک در ظهورات نه
در حقیقت پس شارح آنچه از صدر اوّلین نقل کرده
ندارد و در آنچه ذکر کردیم که حقیقت وجود شامل
نفس بیان وجود واجب است در ظهورات ممکنات
ظهورات و تجلیات وجود واجب مستند مراد صدر از
عرفا ظاهر میشود که گفته اند ظهورات ممکنات حجابات
حق اند نه ظهور شیئی از آنست که ظهورات همیشه
تشخص نیست بلکه سنی یعنی حرفی است که آلت لحاظ
غیر و حرف رابط است نظیر مرآت در آنچه بصورت
از آن جهت که مرآتیت دارد نظر نیست در وقت
النظره و حکم بر آن جهان حکم است بر محکی عنه و قائم
بودن ظهورات ممکنات یعنی مذکر و مفاد نیست با
وجود اینکه ایشان محققند بر وجود و وجود
بعینه و نیز از آن لازم نمیآید که وحدت وجود چه
در مرتبه لازم نیآید که مراد از اینها آن چیزی
باشد که مصطلح است در علم حکمت این امری که
بتقلید متعبر در عرف ایشان است چه جواب این تقلید

عشر بشر ، ذات بسیط با اجمال بسی دارای کمالات
فعلیه است بلی ایرادات تمام بر وحدت وجود ، شیخ
سدید هم دلیل قدیر است در وحدت مکالمین وحدت وجود
صفحه بیست و دو وحدت موجود مراجعه شود

چون سدید از حقیقت روی نتابد
سخن شاید و هم

در بیان قول شارح : « قد تبرأن کل کمال یلحق
الاشیاء فرأسطة الوجود »

شارح اراده کرده است بیان کیفیت صفات ما برای ذات
در مرتبه احدیت و واحدیت

برای توضیح این مطلب محتاج بذکر بعض از مقدمات
اهل عرفان هستیم پس گوئیم :

ذات واجب تعالی ⊙ بی مداخله هیچ لابشرط قسمی
بودن باعتبار تنزه از صفات تنزیهاً و از اتصاف بشئی
وجوب وجود و وحدت و بساطت و استیلای آن حتی از
مداخلهٔ اطلاق و لا اطلاق

تنزه از اطلاق و لا اطلاق هم

و نیز از وصف وصفیت و اطلاق هم

و این اطلاق وصف سلبی است باینکه در آن هیچ مداخله

نیست نه اطلاق تنزیهی چنانکه در نکته گذشته بتفصیل گفته شد
از این مرتبه نه اسمی است و نه رسمی و این مرتبه است مستجن
بحجب الغیوب و گنز مخفی چنانکه در حدیث قدسی است و از
این مرتبه بلفظ هو تعبیر میشود

⊙ بی مداخله میشود ذات بشرط لا یعنی با عدم اعتبار هیچ
از صفات و در این مرتبه اسماء و صفات امتیاز ندارند هیچ
از دیگری و نه از ذات بلکه در این مرتبه کمال تنزیه بنحو
بساطت و آن ظهر ذات است از برای ذات و تمام اسماء
و صفات بسیطه در ذات و بهیچ وجه کمال تنزیه با مرتبه
غیب الغیوب امتیاز ندارد

بود همین جهان و جهنه چون
ذاتیست از علی و همین بصدق
نه اجتماع صفات نقش بندست
نه تفریق عیان بهستی خود و تست
نه ذاتش ممتاز و نه از یکدیگر
عزقه در بحر وحدت سر بسر

و از این مرتبه باحدیت تعبیر میشود و تمام جمع الجمع یعنی جمع
وجودی و شهودی و وصفی جمع الجمع آنکه صفات نه بحسب وجود
از یکدیگر امتیاز دارند و نه بحسب مفهوم .

و ما بین ذات ملحوظ میشود بشرط شیئ یعنی ذات با جمیع
اسماء و صفات لازمه ذات و در این مرتبه صفات از ذات
واقعیه دارند همچنین از یکدیگر و با سبب لعدم و سبب
وجود و مصداق در این مرتبه واحدیت گویند و مراد از
صفت در اینجا تعینی است از تعینات مشرع و قدرت و مراد
از اسم در اینجا ذات است با تعینی از تعینات پس فرق
بین اسم و صفت آنست که اسم مرکب است و صفت بسیط و
خداوند تعالی در سوره توحید بهر مراتب پرده فرموده بقرائن

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ

پس از بیان این مقدمات که مقصود بر داشتن کردیم غرض
شارع اینست که صفات متحده با یکدیگر و با ذات در مقام
احدیت سبب وجود و معدم و در مقام واحدیت سبب وجود
و معدم و برآن آن چنانکه سابقاً ذکر کردیم اینست که
ذات واجب وجود مطلق است و کمالات تابع وجود و چون
وجود ممکن بالذات از واجب است پس کمال ممکن هم از واجب
است چه مطلق شیئ باید واجد آن شیئ باشد و چون
صفت کمالیه از جهت علم و قدرت زائده و مصداق
ممکن وجود دارد پس باید از مطلق آن هم وجود
داشته باشد،

بر در یکی از دانشمند قزلباشی
از دولت آن آستانه چه جویی نشانی
چون نه جبین از آن همه بر خاک نهادی
گم گشته روی گر چه جبین نشانی

از یکی خانه سر کوی تو دارد هر باد کز دولت نسیم تو بجان آید باد
و چون بمقتضای مقدمات مذکوره معلوم شد که واجب تعالی
دارای صفات کمالیه است خیال کردیم اگر آن صفات
عین ذات است چنین مطلب است و اگر زائد بر ذات
باشد لازم آید احتیاج واجب در ایجاد آن کمالات
بعلم و قدرت دیگری پس دیدیم که مقتضای این قاعده که
مطلق شیئ واجد آن شیئ است ممکن نیست این صفت
کمالیه مگر از ذات لمقتضی آن کمالات و لذا
گفتیم در آن علم و قدرت تا آنکه قدرت بر تسخیر لازم
آید و آن محال است پس از اینجا بثبوت معلوم شد که
صفات واجب تعالی عین ذات اوست و از اینکه معلوم
شد صفات عین ذات است حیران بودیم تا آنکه فهمیدیم
وجود واجب وجود مطلق است و صفات تابع وجودند
هم واجب هم علم مطلق است هم چنین قدرت و

... صفات دانایی میزان نتیجه گرفت که واجب تعالی
عالم است بجزئیات بجز جزئی زیرا که چون بیان کردیم
علم واجب علم اطلاقی است پس اگر واجب علم بجزئیات
نداشته باشد علمش علم اطلاقی صرف نخواهد بود دیگر
که گفتیم عین ذات است علم اطلاقی صرف است نه علمی که
بر ممکنات اضافه شده. اگرچه عینیت علم فاعلی
بر ممکنات نیز از راه عینیت است. پس تمام و تحقیق قضیه
زیرا که ممکنات چنانکه اشاره شد مظاهر و تجلیات
وجود واجب است و بسط شیئی عین شیئی است بر همین
پس میزان گفت صفات فاعلی ممکنات هم عین ذات است

فصل دوم

بحث اول

در بیان قول شارح: «قال بعض الحکما ان علم الله
هو عین ذاته وعلمه بالاشیاء الممکنة عبارة عن وجود
العقل الاول مع الصور القائمة به وان کان له وجه»
غرض شارح اینست که در آنچه در فصل اول گفتیم راجع باینکه علم
واجب عین ذات است باید بعضی گفته اند که عقل اول علم
واجب است نه فاعلی ندارد. براین تقدیر که عقل اول عین ذات
واجب باشد و علم صفات نیز بر طریقه گفتیم از این
قرار است که گفته اند که وجودات ممکنات مظاهر وجود
مطلقند و مظاهر بسط وجودند و بسط اطلاق حقیقی دارد بنابر
طریقه حکمای شرقیین که وجودات را حقایق متباینه میدانند
نه ذات دارد زیرا که متباین عین متباین نیست

بحث دوم

در بیان قول شارح: «فان قلت علمه بذاته معاً ولعلل بمعلولاته»
گوید نمرده ایراد کنید باینکه علم واجب بذات خودش عین
ذات او است و علمش باشیاء عین ذات نیست چه عبارت است

از عقل اول شارح جواب میدهد از این ایراد بدینکه هم
حقیقت واحده است و لیکن هم بوجوه مختلفه میشود بدینکه
موصوف بصادقیت است پس بعض از آن واجب است مثل
علم واجب بذات خود و بعض جوهر بعقده مثل علم
بذات خود و بعض جوهر فساد مثل علم نفس بذات خود
و بعض عرض کیفیت نفسانی مثل علم نفس بغیر خود و
چون حقیقت واحده است نمیتوان گفت علم واجب
بذاتش بعلم بعینه مثل مذکور است.

بحث چهارم

در بیان قول شارح: «وکونه صفة ذا اضافة او
اضافة محضة فی بعض الصور ینافی کونه عین العقل الاول»
شارح دلیل دیگر بر اینکه علم عین عقل اول نیست اقامه میکند
توضیح آنکه علم در بعض مراتب صفت ذات اضافه است
و در بعض اضافه محضه است مثل علیت عقل اول جوهر است
پس چگونه ممکن است که عرض عین جوهر باشد پس اشکال کرده
بر خودش که در سابق در ضمن قوله «وان کان له وحدة»
گفته که عقل اول از صفات علم واجب است پس اشکال که
عرض عین جوهر است نمیشود برتریز دارد است پس جواب
داده از این اشکال بقوله «وکونه جوهرا من الجواهر کما قرر

در جواب آنست که منافات بین جوهر بعرض در صورتیست
که جوهر بمعنی اصطلاحی نزد حکما باشد که میگویند
الجوهر موجود اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی الموضوع
و اما جوهر بمعنی اصطلاحی نزد اهل عرفان باشد یعنی موجودی
که هویت الهیه در او بنحو تجلی سرایت کرده نه بنحو تجافی
پس منافاة نیست

بحث چهارم

در بیان قول شارح: «والعقل ما یستحیل ان یکون
ذاته تعالی محلا للامور المتکثرة ... الخ»
غرض شارح این است بعد قول طالبی را که عقل اول
علم واجب است باو بیان کند طالبی چون دید بر قول
بانکه علم واجب عبارتی از تعقل صور است در ذات
واجب چنانکه مختار جمعی از بزرگان حکما مانند
انکسیماندس و فارابی و ابن سینا است شبهه
وارد میآید این قول را اختیار کرده از جهة
آنکه لازم میآید ذات واجب متکثر
باشد و طالبی متوجه نشده است که این شبهه در
صورة لازم میآید که امور متکثره غیر ذات
واجب باشد و اما در صورتیکه امور متکثره عین ذات

واجب باشد از جهت وجود و حقیقت وجود باشد از جهت
تعین و تقیید صفات لازم میآید حال در این صورت
صفات ممکنات مثال گرفتیم نسبت بوجود واجب است
دارای وجود جواد و کمالات وجود و همچنین جماد را
لابشرط اعتبار کنیم واضح است که تمام کمالات جماد را
از قبیل جوهریت و جسمیت و تحیز و غیره و نسبت
انتزاع بکنیم بدون اینکه ضمیمه ای بآن منضم کنیم این
برای آنست که نسبت تمام کمالات جماد را دارا است
ولی نسبت کمالات دارد تحقق پیدا کند که در جماد هست میشود
از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل و در این قیاس است
حیوان نسبت بنبات چه هر کمالی که در نبات یافت میشود
در حیوان نیز موجود است بعلاوه کمالات که
حیوان است از قبیل حس و حرکت ارادی قادر سمیع
بصیر کلام تمام و آنچه مراد ما بیانش حق است

اَنَّ عِلْمَ اَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ

وَفِيكَ اَنْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ

و اگر چنین نباشد که هر مرتبه علاوه بر بسیط صفات
دارای مرتبه پائین تر باشد هرآینه کمالات مرتبه
مادون از مرتبه فوق انتزاع نمیشد چنانکه بیان

در سابق انتزاع نمیشود ولی کمالات مرتبه مادون از
مرتبه فوق انتزاع میشود پس معلوم میگردد که علت وقوع
صفات دارای کمالات سابق است باین نسبت نگرکمالات
ضیق وجود در مرتبهای بعد آن در مرتبه دیگر زیرا هر
چه بسعه وجود نزدیکتر است انتزاع صفات از آن نزدیکتر است
و اگر مرتبه عالی در تمام ذات وجودیش دارای وجود سافل
نبود بایستی بدون ضمیمه شئ انتزاع کمالات وجود
سافل نمود و حال آنکه بدون ضمیمه شئ انتزاع میگردد
پس نتیجه چنین میشود که مرتبه عالی در تمام ذاتش دارای وجود
سافل است و واجب الوجود چون وجودیت بحت و
بسیط و تمام مطلق فوق التمام باید دارای جمیع وجودات
باشد بنحو اتم چه اگر فاقد یک مرتبه از وجود باشد
مرکب خواهد بود از وجود و عدم و این نحو ترکیب در تمام
ذاتش است و این است معنا و مراد طبق حکمت که
گفته اند بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْاَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ
مِنْهَا و در قول حضرت صادق ع اشاره باین نسبت
آنجا که میفرماید: اِنَّهُ الشَّيْءُ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ
رجوع بعلم شد که ذات واجب دارای وجودات اشیاء
است و ذات واجب علم دارد بذات خود پس بعلم

شد که علم ذات حادث بود و علم بحادث نباشد که علم بحادثی تصور نشده باشد تا لازم آید که ذات واجب محل حوادث باشد.

بحث پنجم

در بیان قول شارح: «فنفس الامر عبارة عن العلم الذاتی الحاوی لصور الاشیاء کلها»

شارح بیان کرد که نفس الامر عبارت از علم ذاتی که شامل تمام اشیاء است از جواهر و عرض پس دانسته شود که چگونه نفس الامر عبارت از علم باشد با آنکه علم تابع معلوم است و معلوم ذات الهیت پس باید ذات واجب نفس الامر باشد.

شارح جواب داد به این طریق که علم و قدرت و اراده از صفات حقیقی در وجود عین وجود واجب است و وجود واجب متبوع است نه تابع و از جهت علم که عین واجب است متبوع است و به این اعتبار نفس الامر عبارت از علم است نه به اعتبار نسبت علم به ذات که حکم معلوم علم است علم تابع معلوم است که ذات واجب باشد و به این اعتبار فهم اعتبار نسبت علم نفس الامر نیست پس اشکال مرتفع شد.

بحث ششم

در بیان قول شارح: «وجعل بعض العارفین العقل الاول عبارة عن نفس الامر حق»

شارح تبیین قول صحیح عرفا که معتقدند که نفس الامر عبارت است از عقل اول حق است زیرا که عقل اول بنظر علم واجب است بنظر عین ظاهر است لذا تخصیص این حکم بعقل اول وجه ندارد چه همین بیان در نفوس کلیه و علم شامل نیز جاری است

بحث هفتم

در بیان قول شارح: «ولا یعلم حقیقة العلم الا الله»

مراد شارح آنست که علم بیان وجود است و کنه وجود معقول در نمیآید همچنانکه این است که حقیقت شیئی نزد عقل حاصل نشود و وجود اگر حاصل در عقل شود مساوق عقل خواهد بود و حال آنکه وجود محیط بتمام اشیاء است پس نمیتواند محاط شود.

و نیز دیگر برانکه کنه وجود معقول در نمیآید آنکه اگر حقیقت وجود در عقل حاصل شود یا آثار و احکام مراد مترتب میشود یا نه اگر آثار و احکام

مرتب شد پس وجود ذهنی نخواهد بود و آثار خارجی
مترتب نشد انقلاب لازم آید و انقلاب محال است
بنابراین گوئیم وجود هم بالعرض است مراد آنکه
یا لازم است نه حقیقت وجود یا اینکه گوئیم حصول
علم بوجود هم بالذات است و بدیهی بودن حصول علم
بوجود هم بالذات حقیقت وجود را لازم ندارد

فصل سوم

بحث اول

در بیان قول شارح: «فی الاعیان الثابتة ... الخ»
مراد شارح آنست که چون ذات واجب بالتعین از تعینات
ملاحظه شود اورا صفت یا اسم گوئیم حق تعالی و تقدس
و هریک از اسماء یا صفات لفظ خاص را اقتضا
میکند پس لفظ هر تبعیت اسماء و صفات حاصل میشود
و هر لفظ را چون تتبع باشد جزئی اعیان ثابتة
باشد و لهذا حکماء برای کلیات آنها در ذهنیات و برای
جزئیات هویات بالاطلاع گویند و هریک از اعیان
ثابتة زبان استداد وجود خارجی را طلب میکنند و
واجب تعالی چون جواد علی الاطلاق است بحسب ذات
و اعیان هریک بقدر قابلیت و استداد بلفظ وجود
میکند بنابراین چون بشماری درین عرض کنیم هر
درختی بحسب استداد آب طلب میکند چون آبیاری
کردیم بحسب استداد درختی میوهٔ تلخ میدهد و دیگری
میوهٔ شیرین. پس اختلاف میوه بسبب اختلاف استدادات

بشمار است و اگر نه آب یک است و حقیقت ندارد
و بدان که در لطافت طبعش خلاف نیست

و ما امرنا إلا واحدة و
در بیان قیوم آب است چرا که از واجب تعالی صادر میشود و
آن واحدیت کونیه تعالی و ما امرنا إلا واحدة و
نیز و ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت و اختلاف
آثار موجودات و اختلاف استعداد آنها ناشی است
از وجود آنها

و بعد تکمیل دقتش ثابت کردند
که قوام روح ما فی است که در جسم جاری

بعد علم صدور فعل از ذات است که شبیه بعینی صدور
و چون از بیان فوق معلوم شد که این ذات تابع اسماء و
صفات و اسماء و صفات نیز تابع ذات اند و این
واجب تعالی همین که عالم است ذات خود عالم است لوازم
ذات از اسماء و صفات و این ذات و موجودات
خارجیه پس کیفیه عالم است بموجودات خارجیه در
مقام احدیت و آن علم کمالی سابق بر وجود موجودات است
و این مرتبه از علم را شهود منتشر بعضی گویند عینا

علم اجمالی و عین کشف تفصیلی و یک مرتبه عالم است بموجودات
در مقام واحدیت از جهت اینکه و این مرتبه اسماء و
صفات از یکدیگر متمایز نیستند پس لازم آید هم که وحدت
در عین کثرت و کثرت در عین وحدت باشد پس واجب تعالی عالم است
بموجودات در حضرت عین ثابت و واحدیت و این مرتبه را
شهود منتشر بعضی نامند زیرا که این شهود منتشر و
مرتبه واحدیت و آن مرتبه تفصیل است، و مسلمات
پس از این بیان واضح شد که مراد حکما از علم اجمالی که
در مقام ذات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است نه
اجمالی و همین که ذات واحده حاکی از امور متعدده
باشد همانکه بعضی خط بر آن رفته اند پس ذات واجب
در مقام ذات علم اجمالی است یعنی مذکور در حضرت
عین علم تفصیلی است.

تجلی ذات در مقام ذات باسماء و صفات فیض اقدس
نام دارد زیرا در حین این فیض منزه است از آنکه
تعاین تفصیلی داشته باشد و هم منزه است از آنکه کثرت
اسمائیه حاصل باشد و این فیض اعیان ثابته را بوجود عینی
موجود میکند و تجلی ذات در مقام فیض بسی سنجیده و از
تعبیر فیض مقدس و رحمت واسعه و مشیت و کلمه کن

او ذاتاً چونکه محدود است وجود نفس برابر این قطعه در نفس
حدود ثابت شده و ذات مقدسهٔ حضرت حق که از مثال مذکور منزه شده
پس خداوند تعالی منزه است از شریک و مانند و از مثل بیچ
وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ و از این است که در اخبار[3]
وارد مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ و نیز
اَعْرَفُكُمْ بِنَفْسِهِ اَعْرَفُكُمْ بِرَبِّهِ

بحث دوم

در بیان قول شارح: «وَالْأَعْيَانُ بِحَسَبِ إِمْكَانِ
وُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ وَامْتِنَاعِهَا فِيهِ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ
الْأَوَّلُ الْمُمْكِنَاتُ وَالثَّانِي الْمُمْتَنِعَاتُ وَهِيَ قِسْمَانِ
... الخ»

توضیح کلام آنکه ممتنع دو قسم است یک قسم ذاتی است مثل
کور جود او در خارج ممکن نیست مثل شریک الباری و اجتماع
نقیضین و هم خدا این قسم از ممتنع از آنجهت است که
واجب تعالی علم بعدم وجود دارد و عدم شیئی علم است لازم
شیئی مثل اینکه علم بازید علم است بزوجیت و توهم
چیزی که وجود ندارد از جملهٔ لوازم عدم وجود است
و چون خداوند تعالی عالم بعدم است پس عالم است بعدم
عدم قدیم کند پس از این راه معلوم شد که واجب علم

وجودی و نفس و ثانی و حق مخلوق به و این قیض
بیان بر وجود حق می شود.

آن یکی جوشش گدا آورد پدید

وآن دگر بخشنده گدا را پرورد

برای روشن کردن مطلب مثالی میآوردیم: سوء قدرت
عدم او وجود بسیط حضرت را بطریقی سالبه بسیط
از هر دیگر ممتاز نیست نفس بر وجود است در مقام احدیت
چه آن وجود واحد شامل تمام تفاصیل است و نفس
ناطقه را در این مرتبه روح گویند و سوء قدرت عدم
و عجز تفصیل عدل او بطریقی سالبه بسیط از هر دیگر
ممتاز است و نیز حساب از هندسه مثال
بر وجود است در مقام واحدیت. نفس را در این مرتبه
قلب گویند که در آن سوء است لقوله تعالی بخ تخ
اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ
اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

سوء قدرت در مثال، بخ جزء و فصل نفس ناطقه بودن
مثال بر وجود است در مرتبهٔ وجود عینی خارجی و این
مرتبه را نفس رقیقهٔ خیال خوانند بنابراین تغیر نفس
ناطقه مثالی است برای خداوند ذاتاً و صفةً.

بمعلومات دارد و بنا براین اشکالی که در ذیل ذکر میشود وارد نیست.

اشکال مزبور باین نحو است که اگر واجب تعالی بجمیع مرکب عینی و غیر مطابق واقع علم دارد پس آن هیئت مرکب مطابق واقع است و هیئت مرکب نخواهد بود و اگر بهیئت مرکب علم ندارد جهل بر خدای تعالی لازم خواهد آمد این اشکال در صورتی وارد بود که هیئت مرکب در ذات واجب صورتی داشته باشد و حال آنکه خدا منزه است علم دارد که آن نفوس هیئت مرکب دارند بهمین از دقت اشکال لازم نمیآید.

قسم دیگر از متمم آنست که اتصاف آن هیئت نفس ذات نیست بلکه بذات ممکن است و اتصاف آن باین نسبت که صورت است برای اسم باطن و این قسم متمم نیز دو قسم است زیرا که اسم باطن از آن جهت که صفت ظاهر است باطن جمع میشود مثل هیئت طالب خضار و بیضه که هیئت واحده در وقت عینی میگیرد و از این قسم است آنچه در دعا وارد شده که وَالَّذِی اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِی عِلْمِ غَیْبِکَ و این قسم را متمم گویند.

و اسم باطن از آنجهت که باطن جمع میشود وجود

عینی نمیگیرد مثلاً شنیده میشود اگرچه باعتبار صورت او در حضرت علمیه ازلاً و ابداً وجود خارجی نمیگیرد بلکه بنظر از وجود خارج موجود میشود چنانکه ما اگر امور عامه را در ذهن تصور کنیم پس آن امور را کتابت آوریم کتابت بنظر هست برای آنکه در ذهن ما هست و در این صورت آنچه در ذهن هست زائل نشده با آنکه بنظر او در خارج موجود شده و در این قیاس کن موجودات خارجیه را بموجودات در حضرت علمیه واحدیه چه موجودات در حضرت علمیه هرگز بخارج نمیآیند بلکه بنظر آنها هر آنی متصاعد میشوند که متمم هیئت وجود میگیرند یا نه چنانکه سابقاً بعضی را بلفظ یا کتابت اظهار میکنیم و بعضی را نمیکنیم بنابراین است که صورت اسامی مختلف میشود چنانکه اسامی که اظهار شد در وقتی خارج شده و وقت دیگر خارج نشده پس اگر امری را فرض کنیم که اظهار آن هرگز خارج نشده مثل متصاعدة خواهد بود که هرگز ظاهر نمیشوند.

از این بیان معنی قول عرفا که گفته اند الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود ازلاً و ابداً واضح شد و بتأملین در اسفار در بیان این معنی فرموده:

اعیان ثابتہ بحسب ذات در وجود نیستند یعنی نہ وجود قائم
باعیان و عارض آنہا است و نہ اعیان عارض و قائم
بوجود ہستند یعنی محل وجودند و نہ وجود محل
اعیان بلکہ اعیان لا بحلولند بلا بحلولیت وجود واجب
چنانکہ ممکنات بحلولند بحسب وجود۔

و ہمدرس نبیل در کتاب عین الیقین میفرماید: بر حسبت
ممکن اگرچہ باعتبار ثبوت در حضرت علمیہ استشمام وجود
میکند۔ لکن باعتبار ظہور در خارج در وجود است

بحث سوم

در بیان قول شارح: «و عالم الشہادۃ مظہر الاسم
الظاہر المطلق و الآخر من وجہ ... الخ»

عالم باعتبار منقسم میشود بعالم غیب و عالم شہادت چنانکہ
خدای تعالی میفرماید عالم الغیب و الشہادۃ یعنی غیب
ہم باضافت است و باطلق و ہمچنین شہادت بر ہر
قسم است باضافت و مطلق غیب مطلق آنست کہ
در ہیچ وجہ و عین ثابت وجود ندارد بہیچ نسبت چون
مرتبہ واحدیت و غیب باضافت باین معنی است کہ وجود
آن محسوس نیست شہادت مطلقہ عین وجود محسوس
است مانند عالم طبیعت شہادت باضافت آنست کہ

وجود عینی است لکن محسوس نیست چون عالم ارواح و
عالم مثال پس مراد شارح از عالم غیب و عالم شہادت
اعم است از مطلق باضافت و مراد از ما آخر من وجہ
آنکہ شہادت مطلقہ متأخر است در قوس نزول و متقدم
است در قوس صعود یا غرض آنست کہ شہادت مطلقہ
آخر است بحسب نشأۂ دنیا و اول است بحسب نشأۂ عقبی

بحث چہارم

در بیان قول شارح: «در تنبیہ اول - و لو کانت
کذلک لکانت الممتنعات ایضا مجعولۃ»

مراد شارح از ممتنعات در اینجا ذوات باطنیہ است کہ
وجود آنہا ممتنع باشد کہ مراد امور عدمیہ است کہ در
عدم ثابتند

بحث پنجم

در بیان قول شارح: «اعلم ان للاعیان الثابتۃ
اعتبارتین ... الخ»

مستفاد آنست کہ اعیان ثابتہ از آنجہت کہ مظاہر اسماء
حقہ قائمہ و مرایای ذاتند کہ حقایق بوجودات
خارجیہ لہ فاعلہ و ربیت دارند۔

صدر الدین قونوی در اینجا میگوید کہ اعیان حقائقند

در مفتاح الغیب میفرماید : حقیقة کل شیئ کینونته
تعینه فی علم الله این اعیان هم جهت فاعلیت دارند
هم جهت قابلیت و همین سخن در کلام سایرین نیز مشهود است
ولی شیخ محی الدین عربی فرموده است اعیان فقط
جهت قابلیت دارند ولی ظاهراً منافاتی بین کلام او و کلام
شارح دیده نمیشود .

منشأ تفاوت بین این دو قول بر وقوف است بتعدد مقامات آن
است که فیض فائض از خداوند گاهی بنظر تفصیلی
ملحوظ میشود باین نحو که اول ذات در مرتبهٔ ذات تجلی
کرد و باین تجلی اسماء و صفات پیدا شد و از همین
ممتاز شدند سپس بوجود و باین مرتبهٔ واحدیت
است و ذات متجلی مرتبهٔ احدیت .

و گاهی ذات تجلی کرد در مرتبهٔ فیض و این تجلی بوجودات
عینیه در حضرهٔ وجود آمدند باین ترتیب اول عقل
موجود شد پس از آن نفوس کلیه بعد عالم مثال و پس
عالم طبع و باین نظر فیض از واجب تعالی فائض شد
بترتیب الاشرف فالاشرف .

و گاهی فیض ملاحظه میشود بنحو اجمالی و باین نظر فیض
ذات احدیت نسبت داده میشود بدون لحاظ

وسائط و از این نظر شارح فرمود اگرچه هریک از موجودات
از وجه فائض که هریک را باو واجب تعالی است فیض میرسد
بدون وسائط بلحاظ اینکه موجودات از آنجهت که هریک
نظیر و مجمع و مرآت است برای ذات واجب تعالی نسبت
بواجب یک نحو نهایت و مظهریت بعض اتم است
از بعض دیگر و باین اعتبار وسائط معتبرند در جانب
قابلیت نه فاعلیت چنانکه حرکات افلاک و غیر آن
از معدات معدّاتند از برای وجود اشخاص از جهت
قابلیت .

و لا مؤثر فی الوجود الا الله

و این است ترجمهٔ قول پیغمبر ﷺ که فرمود : لو دلیتم بحبل
علی الارض السفلی لهبط علی الله . و سر سببیت
آنکه هیچ ممکنی فاعل از خدا نیست .

در مرجع نظر کردم سیاری ترجمه کنیم

پس از بیان این مقدمه گوئیم شیخ محی الدین که فرمود اعیان
جهت قابلیت دارند فقط نظر کرد بموجودات از آن وجه
فائض که هریک را باو ذات واجب است چه باین نظر
هریک قابل وجود مستقیم از واجب بدون واسطه پس باین
نظر باعتبار همین جهت قابلیت دارند بشارع که فرمود

اینان هم قائلند و هم قائلین نظر کرده و ترتیب صدور موجودات
چه بدیع نظر برمیتابی از مراتب موجودات خاصیت نسبت
با دون خود و قابلیت نسبت با فوق دارد پس از این بیانات
روشن واضح شد که مشائین چون صدور کلام نیست زیرا که
صدور نسبت است

بحث ششم

در بیان قول شارح: «والماهیات کلها وجودات
خاصة علمیة ... الخ»

در فصل اول در ضمن قول شارح ما و رابط بین الوجود
والعلم گذشت. توضیح آنکه ماهیات موجودات شارح
استدلال کرد که هیچ یک از ماهیات وجود ندارند
و حال آنکه ما ماهیات را تصور میکنیم پس ماهیات وجودی
غیر وجود دارند و چیزی که از او غیبت داریم غیر از
وجود است که از او غیبت داریم از اینکه موجودات دارد
اولا و بالذات غیبت از وجود خارجیه است نه از وجود
ذهنی و ثانیا غیبت عدم علم بعلم است - عدم علم
غیر علم زیرا که عدم علم شامل و علم مختص بعلم است
پس عدم علم و غیبت فرض کنیم داریم که غیبت عدم علم است
از آن لازم نمیآید که غیبت نیز وجود داشته

باشد که غیبت وجود خاص شد و وجود وزن
عارض او شود همانگونه که وجود عالم بر من عارض وجود
خاصه میشود.

ابن سینا در الهیات شفا باب دوم فصل چهارم از مقاله
اول نویسد: برای حقیقتی وجود آن امر آن
حقیقت آن امر است مثلا مثلث حقیقتی است که
مثلث است و بیاض حقیقتی است که بیاض است آن
حقیقت را وجود نمیدهیم. همچنین غیر و مکان و
اینها نمیزاییم. ماهیات موجودات خاصه اند در واقع
سبب ذهن و اذهان اگرچه مانند عشق و علم از جهتی
غیر از علم و از موجودات پس غیبت در وجود متحدند
نه اتحاد امر بسیط با امر مختلف.

پس از این بیانات واضح شد که در اصطلاح حکمی نیز غیبت
را در موجودات خاصه اطلاق میشود

بحث هفتم

در بیان قول شارح: «والحق ما مر من أن
الوجود یتجلی ... الخ»

حاصل مراد اینست که وجود حق تعالی تجلی میکند بعضی از
تجلیات دارای تجلی بعضی از اسماء قائم میشود

و آن نظری دارد که بین ذات نسبیه شده است
پس وجود حق تعالی نیست و دستگاه فعل نفیض تقدس
از برای عین ثابت وجودی در خارج حاصل میشود در
عالم ارواح بعد در عالم مثال پس در عالم طبیعت پس
در ذهن و سابقاً معلوم شد که وجود حقیقت واحده ایست
ذو مراتب و هر مرتبهٔ سابقهٔ از وجود نسبت به
علت است از برای مرتبهٔ تالیه و هر مرتبهٔ از وجود که
نزدیکتر باشد بوجود واجب تعالی از حیث ذات
کمالیه اش بیشتر است و آثارش بیشتر و هر مرتبهٔ از وجود
که دورتر باشد از وجود واجب تعالی فاقد است کمالات
و آثارش کمتر.

پس همانگونه که وجود عالم عقل و طبیعت با نقصان کمالات
و آثار نسبت به عالم عقل وجود است همچنین وجود ذهنی
و نکته وجود تعلیمی است بنحو نقیصه و ضعف در وجود
بودن.

لذا این نظر خود دیدند وجود ذهنی آثار خارجیه
ندارد و اثر تعلیمی دارد ولی با بسیار خاص و بعیده
عین نیست و بنا بر این نظر هم بعضی آنها قسم
سوم وجود و علم دانسته اند، حال آنکه ترجمه کرده

که اثر تعلیمی وجود را از وجود بودن بیرون نمیبرد

بحث ششم

در بیان قول شارح: «فنابطریق الانعکاس
من المبادی العالیة ... الخ»

اختلاف کرده اند در کیفیت علم نفس بأشیاء خارج از نفس آنچه
مورد اتفاق همه آنست که علم نفس بکلیات
باین است که نفس از راه انواع حاصله در ذات خود کلیات
را بیابد نفس وجود مجرد عقلی شود.

در توضیح آنکه عقل مجرده در مرتبهٔ ذات خود از بعضی از
غائب بیخبر نیست مثل آینه ای که عکس یکی در دیگری
مشاهده میشود چونکه علمیت از لوازم مادهٔ دانسته
است پس تمام عقل بعضی از بعضی حاضرند و هر کدام
احاطه دارند با دون خود و موجودات دون خود بنحو
وحدت عقل بوجود جمعی بسیط همچنین نفوس در مرتبهٔ
مجرده بعد از آنکه بسبب قطع تعلق و توجه تام بحرکت
مجرد شده.

و تجرد و اتصال تام عقلی حاصل است برای نفس بسبب
همین قدرت چونکه در استکمال ذاتش محتاج نیست
بمتعلق خارجی مثل آخیا و ادویهٔ جهات آن بستاد

زاید لزوماً از جانب حکمت ، و ترقی و تکامل مرتبه
عقل محدود میرساند ، بلکه ذات و صفات و
بسط سعادت و نیز بواسطهٔ عبادات بحقیقتی که
محتاج بعلم بتمرینات مثل تعقل که محتاج است در
کسب علم و معارف حقه بمعلم خارجی مثل عرفای
شامخین ، چه در رسیدن بکمالات علمی و علم محتاجند
بغیر خواه آن غیر برتر باشد خواه نباشد و ولی
مرتقی لدی الترقی نفس در رسیدن لله مرتبهٔ عقل
مجرده حال نفس بیان حال عقل مجرده است یعنی
این که دارد بتمام اراده خود و عقل را بدون
حجاب مشاهده میکند ، این مرتبه ایست که وجودش
وجود الهی شود و علم بحقیقت اشیاء و آن کون که در
علم خدا هستند برای او حاصل میشود و باین جهت است
که سید اولیاء فرمود لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا
ازْدَدْتُ يَقِيناً چونکه وجودش وجود الهی
و علم اشیاء را جز آنکه در علم خدا هستند نمی بیند
و نیز که فرمود اِعْرِفُوا اللّٰهَ بِاللّٰهِ و مراد
وقتی که انسان باین مرتبه است آن قبیل براهین
صحیحه است ولذا در خبر فرمود :

اِحْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصَارِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ
وَ اِنَّ الْمَلَاَ الْاَعْلٰى يَطْلُبُونَهُ كَمَا اَنْتُمْ تَطْلُبُونَهُ
چونکه بر یک از عقول سماوی دارد که از آن تجاوز نمیکند
وَ مَا مِنَّا اِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ
و انسان کامل در جمیع مراتب ترقی نیست
بمراتب سر بر کرده عبود
یعنی دارای تمام کمالات مراتب وجودیه است و باین سبب است
که مستحق خلافت است چونکه خلیفه باید جامع تمام
باشد و در جمیع کمالات راقیه گفتیم از قول و
فعال و قول بهمیت آنها که فرمود
مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ
باین دلیل که یعنی قول و فعل آنست که آن مرتبه در
معرفت باو شود که نیز ممکن است آن مرتبه برسد برای
غیر و صدق شده است که مراتبی برای آن متصور نیست
یعنی قول رسول آنست که نیز بوجودیت محدود در
مرتبه ای که باشد و خداوند وجودی است نامحدود و وجود
نامحدود هرگز نکند وجود نامحدود نمیرسد پس حد فاصله
میزند که بین آن دو قول تنافی نیست زیرا که
جهت مختلف است ولذا این بیان را صلح شده مراد شارح

که فرمود ولذلک صعب العلم بحقائق الاشیاء
کما هی علیه الا من نوّر قلبه بنور الحق

بحث نهم

در بین قول شارح: ... والاعیان من حیث
تعلقاتها العدمیة وامتیازها عن الوجود المطلق
راجعة الی العدم ... الخ

از آنجا که اسماء و صفات بعض از بعض بالاجمال ممتازند
مثل اینکه علم مغایر است بقدرت و قدرت مغایر است
بحیات و بس علم فاقد است اعانه بحیات و بقدرت
قیاس است قدرت و فقدان سبب امتیاز علم
و قدرت از یکدیگر است و فقدان عدم است پس امتیاز
بین اسماء و صفات در مرتبه واحد اعنی مرتبه علم شد
حال قول شارح، یعنی اعیان ثابته معدوم هستند و پس
اعیان اگرچه در مرتبه واحدیت قبل وجود حق تعالی
موجود و ثبوتاً لها بودند، این معنی که در وجود
فائض بوجود نیامدند چنانکه صور علمیه و پس
ما سوی وجود نفس الامری نیز در وجود فائض
زیرا که گاه اشیاء را که وجود خارجی ندارند
تعقل میکنیم و اگر این وجودات در نفس وجود فائض

آنها باشد باید در وجود خارجی باشند و این خلاف واقع است
و اینکه گفتیم صور علمیه در وجود نفس الامری موجودند برای آنست که
در علم الهی اتحاد عاقل و معقول و ذات سبب وجود
ثابت شده است زیرا که بنا بر قول تحقیق نفس صور
علمیه را در ذات خود ایجاد میکند چنانکه حکماء گفته‌اند که
عقل بسیط اجمالاً خلاق عقول تفصیلی است پس صور تفصیلی
قبل نفس حاصل شد و نفس از وجهی فاعل است پس معلوم شد
که صور علمیه در وجود نفس الامری موجودند و بین نفس الامری بودن
نفس و خارج بودنش از این بیان براه از قول عرفا
که گفته‌اند عین مخلوق عدم است واضح شد حاصل مقصود
از این قول آنست که عین ثابت با اینکه وجود حق
تعالی در وجود حاصل شد نسبت وجود خارجی معدوم است
و همین وقت است که در دعا فرمود:

یا من خلق الاشیاء من العدم

همه لطف من سبب قاعده غریبه بر اینکه شیء از شیء حاصل میشود
مثل قول خداوند تعالی:

انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج

و اینکه خلقتنی من نار وخلقته من طین
در بین ثابت اگرچه تمثیل اصطلاحی نیست ولکن تشبیه به

ناوه اصطلاح شده، چه هر دو جهت قابلیت دارد پس
در این فقره از دعا لفظ نافع وقایع نشده است
و لفظی نیز دیگر جهت اطلاق نعم کرده است آنجا
که فرموده:

انت رجائی لکل خیر
و بیدک مفاتیح کل امر

نیز:

انت ملجأی و بیتی
و فی رحمتک رجائی

فصل چهارم

بحث اول

در بیان قول شارح: «و فی الجوهر و العرض ... الخ»
مراد شارح این است که جوهر و عرض در اصطلاح اهل عرفان و
اصطلاح اهل حکمت از یکدیگر متمایزند چه جوهر در
اصطلاح عرفا حقیقتی متجوهر است که عوارض و لوازم حق
و ذات او واقع شده است و عرض حقیقتی است ثابته که
جوهر لاحق میشود و وجود صانع بین جوهر و عرض جامع
جهت وجود است که بصورت جوهر و عرض تجلی کرده
پس جوهر مظهر ذات و اعراض مظهر صفات الهیه است
و حقیقت جوهر حال ذات واجبیه است و ممکنات
و اعراض تابع ذاتند چنانکه گفته اند:

عالم عرض است و جوهرش حق
این است رموز سر مطلق

زیرا که سابقاً بیان کردیم که کمّ طبیعی بین افراد ذات
یا بین صفات که افراد ظهورات و تجلیات ذات است پس
وجود عارضی نسبت بممکنات بمنزلهٔ کمّ طبیعی است

است و واجب دانم مراد ازوقف بیت بتمامه تقدیم و آن
اینست که متصف گردد بحکم او در وجود کلی
طبیعی محققین از ایشان برآنند که کلی طبیعی در خارج
موجود است بین وجود افراد زیرا که وحدت شرط
شیئیت موجود میباشد و قسم بیان قسم است نحقق فردی
متحد میباشد و آن افزوده شده است وچون قسم
موجود است پس قسم نیز موجود دارد بین وجود قسم.
و بعض دیگر محقق طوسی بر این رفته اند که کلی طبیعی در
خارج موجود نیست بلکه افراد آن در خارج موجود است
وچنین استدلال کرده اند که کلی طبیعی اگر در هر فردی
از افراد متحقق باشد پس شیئی واحد خواهد بود که اشیاء
خواهد بود و اگر متحقق باشد در کل افراد از حیثیتی
که کلی است و کلی از این حیثیت شیئی واحد است پس
همین اشیاء نخواهد شد و اگر در افراد متحقق باشد بدان
معنی که حصه ای از او در فردی باشد و حصه دیگر در فرد
آخر پس در هر فردی جزئی از آن خواهد بود نه تمام
آن و شمس الدین محمد فناری جواب داده است
از استدلال محقق در شرح مفتاح الغیب گفته است
که خواهیم شق اول را اختیار کرده و میگوییم مقصود

از تحقق بودن کلی در خارج آنست که طبیعت کلی متعین
و کلی به تعین دیگری منضم است و این معنی را منکر
شیئی واحد بودن نیست زیرا که شخص واحد که کلی
و انسان است در زمان و مکان دیگر با شخص واحد است متحد
نیست و اختلاف اگر در یک کلی طبیعی با آنکه شیئی
واحد است دخلی بر کثیرین میبود آنست که کلی طبیعی تمام
هر فردی است و هر فردی تمام آن نیست چه هر فردی جزء
کلی است و جزء شیئی بودن شیئی است و واجب نیست
تمام زید است انسان نیست زیرا که زید
دارای وجود خارجی و مکان نیست و آنچه گفتیم اگرچه بحسب
معنی جمیل و خوب است و لیکن برهان حق است بر قول
حکماء و آنکه گفتیم کلی طبیعی تمام افراد می باشد این
چنین است که اتحاد با این افراد نیست مگر اتحاد حق
بتجلیه و عوارض شیئی بتعلق ذات شیئی است بر چند
که از استناد ذات باشد و در این مطلب فناری شارح
مفتاح الغیب را داود در حاشیه شرح شمسیه و کاتبی در
شمسیه آنجا که گفته است الاعراض الذاتیة ما یلحق
الشیئ لما هو هو او لذاته تصریح کرده اند پس از
ذکر این مقدمه گوئیم که وجود است که بسبب وحدت

سنی رحیم و کریم و قادر شنوا تجلی کرده و بر یک از این
صفات نعت خاصی را عطا نموده که رحمت و کرم و
قدرت باشد و آن حقیقت تمام این تعینات را واجد
و جامع تعینی دارای تعین دیگر است چنانکه صفت کرم
شنوا دارای صفت قدرت نیست و همانطور که اسماء
و صفات را حق حقیقت وجود است بعضی از آنها نیز
را حق چنانند که در وجود عین تعین و تعین عین
و که در وجود غیر تعین غیر موجودات خارجیه.
پس مراد شارح از اینکه گفته حقیقت وجود قیوم است
بالحق و مطابق ممکنات واقعه بالحق واقع شد
همچنانکه ذات الهیه با تعین از تعینات اسمی است
از اسماء همچنین نظر او که عبارتست از وجود بسط
منبسط بعض از اسماء که عین وجود خارجی موجودات
عقل و نفس و طبیعه و این وجود بسط نفس رحمانی
نامیده شده است چه تشبیه شده است نفس انسانی
همچنانکه نفس انسان دارای اعتقاد و ملکات و کمالات
و صفات بیست رشته گانه را با یکدیگر بنحوی نفس
رحمانی را دارای متعین شدن بتعین خاص که وجود است
عینیه بیست رشته گانه را و همچنین عالم را عبارت ثانیه

کمالات عقل و نفس و جمادی عنصر رحمانی و نبات و
حیوان و عقل و نفس و مراد شارح از «وان کانت
من حیث ظهورها متوقف» الخ این است که
برخی از صفات مبدأ است بسبب وجود بدان ترتیب
که ذکر شد که ذات با سمائی و صفات تجلی کرده است چون
ذات دارای تمام صفات است پس برخی دارای تمام
صفات خواهد شد. مثلاً گوید:

هستی که بود ذات خدا را مظهر
اشیاء همه وجود و عدم اند در همه چیز
آنیت بیان آنکه عارف گوید
باشد همه چیز مندرج در همه چیز

چنانکه بعضی از حکماء دقیق مثل افلاطون بر
این رفته اند که هر چیزی در اداء هر چیز است چنانکه بعض
ظاهر است و بعض محتمل مثل اینکه در زمین تخم است از
محتمل نهایت آنکه ظهور بعض موقوف است بر حصول
استعداد و شرائط نظیر آنچه گفتیم در طبایع که برخی
صفرا که طبیعت مرضی لفاته افتد میکند عوارض
عوارض دیگر را چنانکه عوارض عوارض موقوف است
بر حصول شرائط و استعدادات مثلاً که شرط مادیت

تقتضی رفع است و شرط لمعلولیت تقتضی نصب و شرط
صدور تقتضی جر و کلمه زید سه گانه بعینه گاهی رفع
است و گاهی نصب و در هیچ مجرد پس زید تقتضی
اعراب است وقتی که شرایط حاصل کرده و فاعلیت
تقتضی وجود اوراد است نه از حصول شرایط و انتفاء

بحث دوم

در بیان قول شارح: «و الجواهر لا جنس
له ... الخ»

مرا واضح است که جوهر جنس ندارد و لیکن اینکه جنس
اقدم از شیء باشد و اقدم از جوهر وجود است و وجود
نیز از جنس جوهر باشد زیرا که جوهر از ذات و
ماهیت است و وجود از عوارض ماهیت و حال آنکه
جنس از ذاتیات است چون وجود جنس جوهر نیست
پس جوهر جنس ندارد و هر چه را که جنس نیست فصل
نیز نباشد زیرا که هر چه فصل دارد دارای جنس باشد
گفته شد که جوهر جنس ندارد و چون جوهر را جنس نیست
فصل نیست پس واجب نیز نخواهد بود زیرا که هر
مرکب از جنس و فصل است و ما واجب لتعالی جوهر
بسیط میدانیم نه جوهر مرکب.

بحث سوم

در بیان قول شارح: «و اعلم أن الممکنات منحصرة
فی الجواهر و الاعراض ... الخ»

شارح از این کلام بیان حصر عرض را در موضوع و حکایت
کرده و گفته است جواهر در جوهریت شترکند پس فصل
که اختلاف جوهری از جوهر دیگر بآن نسبت است اگر
جواهر باشد لازم آید که دارای اختلاف نباشد و اختلاف
باشد و این در نهایت مکابره است پس باید فصل جواهر
اعراض باشد و این بیان اشکالی است که امام محقق
وارد کرده و حاصل اشکال آنست که جوهر اگر
دارای انواع جوهریه جنس باشد اختلاف بعضی از آن انواع
از بعضی بفصل جواهر بود و آن فصل یا جوهر بود و عرض
و فصل جواهر عرض نمیتواند باشد چه قوام عرض به
جوهر است و تقوم جوهر نمیتواند شد جوهر شود پس
باید فصل جواهر جوهر باشد و در این صورت اگر
جوهر جنس آن فصل باشد پس فصل شترکند در
جوهر و محتاج بفصل دیگر خواهند بود و تسلسل لازم
خواهد آمد و اگر جوهر عرض تمام نسبت بفصل باشد
پس فصل اعراضند چنانکه شارح بیان کرد و جواب

این اشکال را صدر المتألهین داده و جنس جواهر
بسیار :

اولاً باید اضافه بگیریم این را که فصل جواهر جوهریست
و لازم نیآید که عرض باشد زیرا که ملحوظ در تقسیم حکمی
بجوهر و عرض حقیقت متأصله در وجود است که دارای
حد ذاتی باشد و جنس عالی و فصل بسط همین هیئت

ثانیاً اضافه بگیریم اینرا که فصل هر جوهر جوهر است و لازم
نیآید که فصل بفصل دیگر محتاج باشد چه این در صورتی
لازم بود که جوهر ذاتاً فصل باشد نه عرض عام
و نیز لازم نیآید که عرض باشد زیرا که گفتیم فصل
جوهر جوهر است و از اینکه بیان کردیم که فصل جوهر
در مرتبهٔ ذات جوهریت لازم نیآید که در مرتبهٔ
ذات عرض باشد چه خلو در مرتبهٔ ذات از متقابلین
جایز است اگرچه در واقع و نفس الامر جایز نیست زیرا
که واقع اعم است از مرتبهٔ ذات شیء انسان در مرتبهٔ
ذات نه موجود است و نه معدوم و این معنا که وجود
نه جزء انسان است و نه عین او و همچنین عدم نه جزء
انسان است و نه عین او در هر یک انسان در واقع
یا موجود است یا معدوم .

ثالثاً اضافه بگیریم این را که فصل جوهر بر قول تحقیق
وجود ذات حقیقیه در وجود نه جوهر است و نه عرض بلکه
وجود جوهر است و عرض عرض و از آنچه از اشکال
نقل کردیم معلوم شد که عقیدهٔ شارح در اینکه فصل
جواهر اعراضند صحیح نیست .

بحث چهارم

در بیان قول شارح : « لا یقال لم لا یجوز ان یکون
الجوهر عرضا عاما لها ... الخ »

حاصل مراد این است که آنچه ذکر کردیم که جواهر مشترکه در
جوهر واجبند از یکدیگر دارند اعراض در صورتی که
جوهر ذاتاً جواهر باشد اما اگر جوهر عرض عام نسبت
بجواهر باشد این امر لازم نیآید و لهذا از این اشکال
بدین ترتیب جواب داد شارح که جوهر حمل میشود بانواع
جوهریه بحمل مواطاة بسیاری حمل شایع اختلاف در
معلوم است و اتحاد در وجود و چون این جواهر در
جوهریت مشترکه در خارج بودند بر این تقدیر انواع
جواهر در عمل متباینه نه جوهر و این صحیح نیست ؛
آنچه گفتیم که جوهر حقیقت واحده است و اختلاف انواع
جواهر لعوارض چنانست

بحث پنجم

در بیان قول شارح: «وایضا لو کانت الطبیعة الجوهریة ... الخ»

دلیل دیگری آورده است بر اینکه جوهر عرض عام نیست و حاصل آن است که اگر جوهر عرض عام و محمول بالضمیمه باشد و حال آنکه وجود عرض غیر از وجودش است چنانکه شد وجود سواد غیر از وجود جسم است افراد جوهریه در حد ذات غیر از جوهر خواهد بود چنانکه جسم در حد ذات غیر سواد است و چون افراد جوهریه در حد ذات جوهر نباشد پس نخواهد جوهر عرض عام باشد بانتفاء جوهریه باشد

بحث ششم

در بیان قول شارح: «وایضا ان کانت تلک الطبیعة موجودة بوجود غیر وجود افرادها ... الخ»

دلیل دیگری آورده است که جوهر عرض عام نیست و آن این است که جوهر بر فرض آنکه عرض عام باشد وجودش غیر وجود افراد است مثل عرضی بودن افراد و در این صورت جوهر افراد

نخواهد شد مثل سواد بجسم مراد ما جوهر جوهر نخواهد بلکه بانتفاء جوهر میگردد پس گفته میشود الجسم سواد و بگوید الجسم ذو سواد گفته میشود و چون جوهر جوهر افراد میشود بجسم مراد ما مثل بعض جوهر پس نخواهد عرض عام باشد

بحث هفتم

در بیان قول شارح: «ولکان انعدام الطبیعة الجوهریة ... الخ»

مراد آنست که جوهر بر فرض اینکه عرض عام باشد باید بانعدام او حقایق جوهریه معدوم شوند زیرا که معروض بانعدام عارض لمعدوم نمیشود ولیکن بانعدام جوهر حقایق جوهریه لمعدوم میشوند پس باید جوهر ذاتی باشد نه عرضی زیرا که بانعدام ذاتیات شیئ ذات نیز لمعدوم میشود

بحث هشتم

در بیان قول شارح: «لا یقال لو کانت الانسانیة الجوهریة مختلفة بالاعراض المعینة لها ... الخ»

مراد اینست که گفته وجود فلسفی حقیقت واحده است

مشترک در تمام مراتب موجودات و تمام موجودات
مشترک دارند در حقیقت وجود و امتیاز آنها بعوارض
و تعیناتی است که منشأ آنها انضمام رفعتهائی
است و بنابراین مابه الاشتراک وجود است و
مابه الامتیاز عوارض است و بسیاری گفتن حقیقت
مجرد جوهر و لواحق آنرا عوارض است و بهمین
نحو است کلام در حقایق جوهر و عرض آنها نیز
مشترک دارند در جوهر و محمولاتند عوارض نه ذاتیات
و جواب داد شارح باینکه امتیاز حقایق جوهر
و ذاتیات نیست مگر بفصل و ذات آنها و
حصول ذوات ممکن نیست مگر بعوارض همانگونه
حیوان بلحوق نطق انسان میگردد و بلحوق
صهیل فرس میشود و نطق و صهیل عرضند و هیچ
در حیوان نمیشوند بحمل بالاولیه بلکه آنچه حمل میشود
بحمل بالاولیه ناطق و صاهل است بانضمام نطق
شیئاً له النطق است و شیئاً له الصهل اگرچه از حیوان
اعم است ولیکن بحسب الصدق همان حیوانی است
که انسان است و باین جهت است که حمل میشود
بر حیوان بحمل جوهر و لکن اگر نبود ناطق میبود از

نبود حیوان هیچ و هیچ بر حیوان نمیشد و چیزی که نبود
هیچ بر نبود دیگر نمیشود چه هیچ تشخص اتحاد و
وحدت نشأ کثرت و اختلاف است و سزاید قول
شارح است آنچه حکماء گفته اند که جوهر صادق است
بر فصول جواهر صدق عرض نه صدق ذاتی تا از
آن مرکب بودن فصول جواهر لازم آید و جهت
صدق جوهر بر فصول جواهر آنست که فصل نطق
در حقیقت بحسب صدق همان طبیعت حیوانیت است
چنانکه ناطق جوهر له النطق است و ناطق جوهر است
بحمل شایع و جوهر جوهر است بحمل اولی ذاتی و اینکه
گفته صدق جوهر بر فصول جواهر صدق عرضی است
از عرض محمول بالضمیمه را نخواسته تا لازم آید
که در مرتبهٔ ذات جوهر نباشد بلکه از عرض
خارج محمول بالضمیمه خواسته و مراد از خارج محمول
ذاتی بودنی است باین معنی که جوهر بین فصل نیست
تا لازم آید که فصل جوهر جوهر باشد بحمل اولی
و جزء فصل هم نیست تا لازم آید که فصل مرکب
باشد بلکه مع التحقیق فصل وجود است و وجود نه
جوهر است و نه عرض و جوهر جوهر است و عارض عرض

پس فصل جوهر جوهر است لیس جوهریت جنس
زیراکه ماهیت ووجود متحدند وحکم یکی از متحدین
بدیگری سرایت میکند چنانکه وحدت که از لوازم
وجود است بماهیت سرایت مینماید پس در وجود
متحد میشوند وکثرت که از لوازم ماهیت است بسرایت
بوجود میکند ووجود به تکثر ماهیات متکثر میشود
وحکمی است که مراد حکمی را از اینکه گفتهٔ صدق
جوهر بر فصل صدق عرضی است این باشد که
صدق جوهر بر طبیعت جنسیّه اوّلاً وبالذات
است زیراکه جنس از اقسام ماهیت است وجوهر
وعرض از لوازم ماهیت وصدق جوهر بر فصل
ثانیاً وبالعرض است وبنا بر این مراد باینکه صدق
جوهر بر فصل صدق عرضی است آنست که صدق
جوهر بر فصل بتبعیت جنس است نظیر آنکه
حمل موجود بر وجود بالذات است وبر ماهیت
ثانیاً وبالعرض بنا بر اصالت وجود واعتباریت
ماهیت واتحاد ماهیت ووجود.
اگر کسی استدلال کند که قول باینکه وجود نه
جوهر است ونه عرض با قول شارح که جوهر

حقیقت وجود است واعراض لواحق آن سنخیت
گوئیم منافاتی نیست زیراکه مراد شارح این است
که قسمی از وجود جوهر است وآن جوهر است
وقسمی تابع وآن عرض وجوهر وعرض باین معنی
سنخیات باهم جوهر وعرض بمعنی دیگر یعنی
ماهیت اذا وُجِدَت فی الخارج کانت لا فی الموضوع اَوْ
موجودٌ فی الخارج لا فی موضوع مراد نگذشته
از این معنی ثانی که مذکور شد برای جوهر وعرض
آن مصطلح حکمی است واکثر آنها قائلند باصالت
ماهیت واعتباریت وجود وشارح فرمود که
بعضی از حقایق جوهر است وبعضی تابع وحقایق
اعم است از ماهیت ووجود وقول حکمی را
ارجاع داد بقول خود وجوهر بودن وجود
بنا بر اینکه اصیل باشد بمعنی مذکور یعنی
جوهر منافی نیست با اینکه جوهر وعرض نباشد
بمعنی اصطلاحی نزد حکمی واگرچه معنی جوهر و
عرض باصطلاح حکمی مغایر است با آنچه شارح
بیان کرد بحسب مفهوم ولی بحسب مصداق مغایرت
ندارد چه جوهر بمعنی ماهیتی اذا وُجِدَت فی الخارج

کانت لا فی الموضع بصدق حقیقی است جوهر
که محل است باعراض و آنکه گفتند وجود نه جوهر
است نه عرض جوهر و عرض یعنی اصطلاحی را
اراده کرده اند پس سؤالی ندارد که وجود جوهر
و عرض چطور باشد و در اصل جواب شارح
این است که حقایق جوهریه در حقیقت جوهر
مشترکند و اختلاف عوارض دارند نهایت آنکه
امر عرض اگر کلی باشد در اثر انضمام آن بحقیقت
جوهر نوع او نمی شود و اگر جزئی باشد در اثر
انضمام آن بحقیقت جوهر شخص او نمی شود پس
فصل و تشخص در این حیث که علت وجود و
مشترک میان باشند مگر آنکه فصل از آن حیث که کلی
است و کلی از حیث کلیت جز در عقل وجود ندارد
علت است برای وجود عینی در عقل و بهمین جهت
است که گفته اند عینی نیست مبهم و نوع
نیست متحصل و تشخص علت وجود شیئی است
نه جزئی زیرا که شیئی تا متشخص نشود موجود
نمیشود .

بحث نهم

در بیان قول شارح : « فی الوجوب و الامکان
و الامتناع ... الخ »

مراد شارح از این کلام این است که اصطلاح عرفا
در جهات ثلاث مخالف است با اصطلاح حکما ، چه
در اصطلاح عرفا واجب آنست که ذات او عین
وجود است و بنا بر این تمام وجودات بغیر مذکور
واجب اند و ممکن بحضرات در نهیت و در اصطلاح حکما
واجب آنست که علت تامه ندارد و مرتبط بغیر
نیست . صدر المتألهین در اسفار
میفرماید عدم از جهت عدم قید امتناع است
همچنین که وجود از قیدیت وجودیت جهت وجوب است
چرا که ائتلاف عدم با امکان وجود محال است همچنین
وجود محال است قبول عدم کند وگرنه انقلاب
لازم آید و مسلم نداریم که وجود و عدم موصوف باشند
بامکان بمعنی که در طرفین یا بمعنی لا ضرورت
وجود و عدم بلکه نهیت موصوف است بامکان
بمعنی مذکور و حقیقت این است آنچه در نهیت
ممتنع و معدوم است بیان نموده و مذهب بعض

در کتاب عین الیقین میفرماید امکان نهایت
عبارتست از لاضرورت وجود و لاعدم بقیاس
بذوات نهایت و امکان وجودات عبارتست از
وجودیکه تحریر وجودش وجود و ربطی و تعلقی باشد ولی
این وجودات از آن جهت که در وجود واجب
تعالی مستهلکند بقطع النظر از خصوصیت و اضافه
بعین وجوب ذات واجب تعالی و جهت امکانی
ندارند نیز فیض در عبارات کلمه میفرماید تعلق
امکان نسبتی از جهت اتصاف است و تعلق امکان
بوجود از جهت تعین و آنجا ملا اسمعیل
اصفهانی در شرح عرشیه و زین مراد فیض
میفرماید جهت اینکه گفت تعلق امکان بوجود
از جهت تعین است آنست که وجود بوصف
امکان و فقر ذاتی مرتبه ای است از حقیقت وجود
و آن مرتبه مرتبهٔ ضعیفی است از وجود که متحد است
در خارج با تعین و غرض آن نیست که این مرتبه
ضعیف از وجود مرکب است از وجود صرف یعنی
واجب و تعین تا مفسدهٔ ترکب لازم آید بلکه
غرض این است که این مرتبه ضعیف از جهت وجود

واجب الوجود است و از حیث اتصاف بتعین ممکن الوجود
و از مجموع آنچه ذکر کردیم واضح شد که مراد بوجوب
بالذات در اصطلاح عرفا آن چیزی است که در
انتزاع مفهوم وجود از او و حمل موجود بر او محتاج
بانضمام حیثیت تقییدیه نباشد اگرچه محتاج بحیثیت
تعلیلیه باشد و مراد بوجوب بالغیر آن چیزی است که
در مرتبهٔ ذات خالی از وجود باشد مانند نهایت

فصل پنجم

بحث اول

دربیان قول شارح: «فی بیان العوالم الکلیة الخ»

بدانکه عالم مشتق از علامت است و علامت شیئی بود که غیر شیئی است پس معتبر در مفهوم عالم غیریت و اثنینیت است و حضرات مشتق است از حضور و حضور وجود است بدین جهت مراتب موجودات باعتبار وجود حضرات و باعتبار تعینات عوالم نامیده شده است و چون مرتبهٔ احدیت و مرتبهٔ واحدیت باعتبار وجود یکی است و آن وجود واجب است عالم واحد شمرده شده اند و آن عالم اعیان ثابتة است در مقام واحدیت و بدین جهت عوالم پنج است عالم اعیان ثابتة و عالم عقول و نفوس کلیه و عالم مثال و عالم طبع و عالم انسان و عالم باسوی الله اطلاق میشود چه هر عالمی دال است بر اسماء و صفات خدا و هر عالمی مظهر اسمی خاص است و چنانکه اسماء الله

بعضی بر بعض دیگر محیط است عوالم نیز بعضی محیط ببعضی است و بنا بقول کسانی که اضافات عین حق و علیم و قدیر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم قائم است به اسماء حرفیه غیر قائم بنفسه همچنین عوالم کلیه قائم و عوالم جزئیه غیر قائم بنفسه است و چنانکه هر اسمی از اسماء الله چون عین ذات واجب است و ذات واجب دارای تمام اسماء و صفات است پس هر اسمی از اسماء الله دارای تمام اسماء است ولی بسبب غلبهٔ صفتی از صفات باسم خاص نامیده شده است چنانکه در دعا وارد شده

اللهم انی اسئلک من اسمائک باکبرها وکل اسمائک کبیرة

همچنین هر فردی از افراد عالم مظهر تمام اسماء است جز آنکه چون مظهریت آن فرد برای اسم خاص غلبه دارد گفته میشود آن فرد از عالم مظهر آن اسم است چنانکه گفته اند هفت اقلیم مظهر اسم رحمن است و نفس کلیه مظهر اسم رحیم

بحث دوم

دربیان قول شارح: «وهن هذا الوجه ... الخ»

یعنی از اینکه هر فردی از افراد عالم عالمی است که آن
فرد تمام اسماء الهی را مظهر میشود ظاهر میگردد که عوالم
نامتناهی است و بنابراین آنچه از بعضی اخبار برمیآید
که عوالم محصور است در عدد معین یا اختلافی که در
عدد است باید حمل شود بر عوالم کلیه نه جزئیه چه
معلوم شد که عوالم جزئیه نامتناهی است

بحث سوم

در بیان قول شارح : «و اوّل الحضرات الکلیّة
حضرة الغیب المطلق ... الخ»

از غیب مطلق حضرت علمیه را اراده کرده است به مرتبهٔ
غیب و غیوب یعنی ذات، خواه لبرط لاحق باشد یا
اینکه عالم معنی ماسوی الله است مرتبهٔ ذات خارج از
عالم است .

بحث چهارم

در بیان قول شارح : «یجب أن یُعلَم أنّ هٰذِهِ
العوالم ... الخ»

یعنی عوالم خواه کل و خواه جزئی کتب الهیه است همه
احاطه دارد بکلمات آنه . بدانکه الفاظ در صدد
برای معانی عالمه و حضرت مسیت مصادیق و خالقیّت وضع

الفاظ دارد و منظر اینکه کتاب وضع شده برای چیزیکه
نقوش در آن منقش میشود خواه آن چیز مجرد باشد
یا مادی و همچنین نقوش خواه مجرد باشد و خواه
مادی و بنابراین هر عالمی از عوالم کتابی است از
کتب الهیه

همه عالم کتاب حق تعالی است

و موجودات جزئیه هریک بمنزلهٔ نقوش است منقش
و الواح و حقیقت اینکه هر عالمی کتابی است آنست که
کلمات تامّه احاطه دارد و همچنانکه هر عالمی کتابی است
همچنین هر کدام از موجودات کلمه الهیه زیرا کلمه برای
اظهار ما فی الضمیر وضع شده است و موجودات عینیه
چون هریک بر وجود صانع حکیم دلالت دارد پس هر
کدام امری غیبی را اظهار میکنند و بنابراین اطلاق
کلمه بر موجودات عینیه نحو حقیقت است و در قرآن
مجید و کلمات معصومین علیهم السلام اطلاق کلمه بر موجود
عینی زیاد است چنانکه خداوند فرماید

وَكَلِمَتُهُ أَلْقٰهَا إِلٰى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ و در دعا
فرماید : أعوذ بكلمات الله التامّات
و همچنین گفته :

وَلَنَا خَرْدَفَاعَالِيَاتٌ لَمْ تَقُلْ
مُتَعَلِّقَاتٌ فِي ذُرَى أَعْلَى الْقُلَلْ

و مولانا بصاحب فهم الله تعالی فرجه و درجه و رتبه از مقامات وجوده عبارات تعبیر فرموده آنجا که فرمود

وَمَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تَعْطِيلَ لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ يَعْرِفُكَ بِهَا مَنْ عَرَفَكَ لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ.

چه مراد از مقامات در اینجا عقل مجرده و قوس نزول و قوس ایجاد و اولیات است و قوس صعود و کمالات وجوده یا تام است یا ناقص تام آنست که تمام کمالاتی که ممکن است برای موجودی بالفعل باشد و آنرا قابلیت منظره و قوه و استعداد نسبت آن کمالات نباشد مثل عقل مجرده در سلسلهٔ نزولیه و مثل قوس ایجاد و اولیات و در سلسلهٔ صعودیه و ناقص بخلاف تام است مانند نفوس انسانیه در بدو خلقت و تمام را معنی دیگریست و آن اینست که دارای تمام لوازمش باشد و این معنی دوم هر کمالی تام است زیرا که هیچ موجودی از وجود نیابد مگر آنکه هر چه لازم در موجودیت او هست موجود باشد حتی هیولی با لوازمش یعنی قوه و استعداد

مرجود است و این معنی که فعلیت هیولی بآن فعلیت قوه است و این مطلب در الهیات شفاء تصریح شده است و فعلیت هر شیئی بحسب آن شیئی است تمام کمالات بمعنی دوم تام اند و تفاوت میان آنها در تمامیت نیست و اما تام بمعنی اول که مقابل ناقص است مختلف میشود باختلاف موجودات چه بعضی از موجودات دارای تمام کمالات است دون بعضی و بعضی تام است و بعضی اتم و باین جهت است که حضرت باقر علیه السلام در دعای سحر فرمود:

اللهم إني أسئلك من كلماتك بأتمها وكل كلماتك تامة

آنجا که فرمود من کلماتک بأتمها تام بمعنی اول را اراده فرمود و آنجا که فرمود وکل کلماتک تامة از تام بمعنی دوم را اراده فرمود زیرا که تمام موجودات این معنی را دارند و عقل اول و نفس کلیه و کتاب الهی و دیگر عقل اول را ام الکتاب مینامند بآن جهت که اشیاء در عقل اول مانند نحو اجمال در نفس کلیه یا کتاب مبین گویند چونکه اشیاء در نفس کلیه نحو تفصیل و در عقل اول نحو اجمال و ام الکتاب

خواند بعد از قول خدای تعالی

قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ
أُمُّ الْكِتَابِ

و ام الکتاب امیر المؤمنین علیه السلام تفسیر شده. چه
آنجناب صاحب ولایت کلیه است و مرتبه اش میان مرتبهٔ
نفوس کلیه است که اشیاء در آنها بنحو تفصیل حاصل
چه همچنین که صور علمیه و کمالات بر نفس از روح فائض
میشود همچنین مرتبهٔ ولایت آنحضرت از روحانیت
خاتم النبیین ﷺ فائض میگردد و لذا امیر المؤمنین ؑ
فرمود أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ مُحَمَّدٍ
و خاتم انبیاء فرمود

خُصِصْتُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

و فاتحهٔ وجود در جهان عقل اول است پس مرتبهٔ خاتم ﷺ
مرتبهٔ عقل است و مرتبهٔ امیر المؤمنین ؑ همان مرتبهٔ
نفس است و اینکه ام الکتاب را امیر المؤمنین تفسیر شده
است با آنکه ام الکتاب چنانکه بیان کردیم عقل اول
است و آن مرتبهٔ خاتم است پس آن برای آنست که ولایت
کلیهٔ مطلقهٔ یکی است اگرچه ولایت در خاتم انبیاء
و اصله و در امیر المؤمنین به تبعیت است و در خبر فرمود

أَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَسَطُنَا مُحَمَّدٌ آخِرُنَا مُحَمَّدٌ

بحث نهم

در بیان قول شارح: وَلَا يَنْهَمُ أَنَّ الصُّوَرَ الَّتِي
يَشْتَمِلُ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ عَلَيْهَا ... الخ.

چون شارح بیان کرد که نسبت عقل اول بعالم کبیر همانا
آن که عبارتست از ممکنات در وجود خاص همان
نسبت روح است ببدن و بدن و قوای آن از شئون
روح است و روح با آنکه حقیقت واحده است دارای
تمام قوا است بحسب ذات و بهمین نحو است عقل نسبت
بعالم کبیر پس جای آنست که کسی بر شارح ایراد کند
و بگوید که نسبت عقل بعالم کبیر در صورتی نسبت نفس
است بقوای بدن که اشیاء بحقائق وجودیه در عقل باشند
و اگر صور اشیاء در عقل باشد صحیح نیست شارح نیز
این سؤال مقدر را جواب داد بقول خود ولا یتهم الخ
و حاصل جواب اینست که ما بطور کلی علم واجب تعالی
بماسوی را بصور مرتسمه نیست همانا که شئون آن بقیاس
بعلم واجب تعالی بماسوی همین ترتیب است که واجب
تعالی دارای تمام حقائق وجودیه ماسوی است بنحو اتم
و اشرف زیرا که واجب وجود بسیط صرف است.

واگر فاعلة مرتبه‌ای از وجودات باشد بسیط نخواهد بود
و این خلاف فرض است و نیز برای واجب تعالی در وجود
خواهد بود پس ترکیب فاعلی تمام نخواهد شد و بنا بر آنچه
ذکر شد واضح میشود که از برای اشیاء در مرتبهٔ ذات
واجب وجود نیست ازلاً و ابداً و آن وجود در خارج
حاصل نمیشود باین نحو که عقل شود بخارج بعد از اینکه
در مرتبهٔ ذات واجب بود مثل آنکه شخص در مکانی باشد
و منتقل شود بمکانی دیگر چه حصول شخص در مکان
وقتی ممکن است که در مکان اول معدوم باشد و حصول
باین نحو لازمش تبعیت است از عقل اول چنانچه
در خارج حاصل میشود بنظم وجودی است که در مرتبهٔ
ذات واجب بود پس وجودات خارجیهٔ ممکنهٔ منظمهٔ
بنظام وجودات در مرتبهٔ ذات واجب نه خود آن
وجودات

اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ

همچنانکه صور علمیهٔ ذهنیه که بر سبیل کلیت یا کلهم در
خارج وجود گرفته از ذهن خارج نمیگردد و در ذهن
اینکه در لفظ موجود است در ذهن نیز وجود دارد و آنچه
که موجود است در لفظ منظم است از برای آنچه در ذهن است

و بر قیاس علم واجب است بنسبت علم عقل اول با
دون خود همچنین عقل اول نسبت بدون خود حکم منظم
همان حکم طاهر است پس عقل اول دارای تمام وجودات
ما دون است بنحو بساطت و اجمال و هر مجمع ذرات
نسبت بمفصل مثل اینکه عقل ذرات است نسبت بنفس و
نفس ذرات است بعالم مثال و عالم مثال ذرات نسبت
بعالم شهادت چه ذره در لغت چیز کوچک را گویند
خداوند فرماید:

فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَرَهُ

و چون عقل حاوی وجودات ما دون است و اقرار او
بر ضرانیت و ربوبیت خدا همان اقرار وجودات است
که بجمیع دارد مجتمعه و آن کامل منظم عقل
اول است در حد سعیت وجود اشیاء و لذا آن کامل
را عالم صغیر نامند پس صحیح است آنچه در اخبار بعضی من
وارد شده که خداوند در عالم ذر ذریه را از صلب
آدم بیرون آورد و بقرار بربوبیت از آنها میثاق
گرفت چنانکه در قرآن مجید فرمود:

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ
ذُرِّیَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوْا بَلٰی

شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

بر دو می‌لرزد همی آیه است
جوهر و اعراض میگیرد نمست
گر نمی‌آید همی با بیان دلم
آمدنشان از عدم ناشد همی

و آنکه بعضی گفته‌اند که مراد بعالم ذر عالم مثال است
بعضی از مصادیق عالم ذر را خواسته‌اند
آنکه هست این ذرّ که پیدا ست راند
نکته‌ها هست لیکن محرم اسرار کیست

برویم باصل مطلب و گوئیم که ایراد در صورتی وارد است که علم عقل اول با سوی الصور مرتسمه باشد و اما اگر علم عقل اول با سوی این نحو باشد که دارای حقایق وجودیه آنها باشد پس اشکال وارد نیست مگر علم هر عالمی معلول اثر اوست همین قسم است چنانکه در علم حکمت ثابت شده که اشیاء خارجیه در ذهن میآیند نه شبح آنها چنانکه بعضی بر آن رفته‌اند زیرا که شبح شیئی با بین شیئی است و علم ظهور شیئی است نزد عالم و بابین نمیتواند ظهور بابین باشد و خصوصا بنا بر قول باتحاد

عاقل و معقول بلذات که فوق‌ویوش بر آن رفته و صدر المتألهین آنرا برهن کرده است چه بنا بر این قول دارای نفس معقولات را در مرتبهٔ ذات خود واقع است و قول شارح و ایضا بر اول صدرهٔ ظرف فی الخارج للحضرة الالهیة و نیز دیگر آورد بر اینکه عقل دارای وجودات اشیاء است در مرتبهٔ ذات باینکه سابقا گفتیم سبحه که در مرتبهٔ واحدیت اسماء و صفات بحسب معلوم متکثر و بحسب وجود متحد و عقل اول نظر واحدیت است پس باید در عقل اول هم اشیاء متکثر باشند بحسب معلوم و متحد باشند بحسب وجود از باب اتحاد ظاهر و مظهر.

بحث ششم

در بیان قول شارح: « وَالتَّمَيُّزُ الْعَقْلِيُّ بَيْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُومِ لَا يَنَافِي الْوَحْدَةَ فِي الْوُجُودِ »

مراد اینست که اگر کسی بگوید که معلومات معلول و ذات عالم است و عالم و معلوم مختلف اند پس چگونه متحد میشوند جواب اینست که اختلاف در معلوم منافی نیست با اتحاد در وجود

بحث هفتم

در بیان قول شارح: « بَلْ هِيَ عَيْنُهُ مِنْ وَجْهٍ »

یعنی حقایق موجودات عالم کبیر عین انسان است از جهت وجود
جامع انسان نسخهٔ مختصری است از عالم کبیر و عالم غیر
انسان است از جهت نقوص.

بحث هشتم

در بیان قول شارح: «وَمَا حَجَبَهُ إِلَّا النَّشَأَةُ الْعُنْصُرِيَّةُ»
یعنی انسان بحسب فطرت دارای تمام اشیاء است و سبب عدم
ادراک انسان مر اشیاء را، نقائص وغیره و لهذا نفسیات جزئیات
وغیره حجاب است انسان را از ادراک حقایق اشیاء
کما هی و بعبارة اخری که رفع حجاب کند جز ریاضات و مجاهدات
وتزکیهٔ نفس شرایع حقه از ازدیاد علوم او را ناقص میشمرد و
حقایق اشیاء بر او منکشف میگردد چنانکه خداوند میفرماید
وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا
و نیز میفرماید
إِتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ
و خود حجاب خودی و فقط از میان برخیز
عزت کمن که در این راه بی حجاب رود

جگر نه طرف کمر ریاضت عالم قدس
جو درس اهل تزکیه کمتر نبود تم

بحث نهم

در بیان قول شارح: «وَعَلِمَ أَيْضًا فَعَلِمَ مِنْ
وَجْهٍ وَهُوَ مِنْ حَيْثُ مَرْتَبَتِهِ وَإِنْ كَانَ
إِنْفِعَالِيًّا مِنْ وَجْهٍ آخَرَ ... الخ»
یعنی از آنجهت که انسان دارای تمام حقایق وجودیهٔ
اشیاء است بحسب ذوق فطرت علم او فعلی است بدین
معنی که علم سبب معلوم است و از آن جهت که بحسب نشأهٔ
عالم طبع از ادراک حقایق اشیاء محجوب است و اشیاء
بر او منکشف نمیشود قدری رفع حجاب بطریق تصفیه
و تزکیه و بطریق استعمال قوی و مشاهدهٔ جزئیات
و تجرید و استقراء علم او انفعالی است

فصل ششم

بحث اول

در بیان قول شارح: «فیما یتعلق بالعالم المثالی»
حکمای اشراق که قائل‌اند بر وجود عالم مثال یا به‌واسطهٔ
براهینی که بر وجود آن بین عالم مجردات محض و بین
مادیات اقامه کرده‌اند یا به‌واسطهٔ کشف و شهود.
حکمای مشائین برآنند که عالم مثال
عبارت است از صوری که منطبع در نفوس فلکیه است و این
صور بمنزلهٔ صوری است که در خیال ما هست. و افلاطون
و حکمای اشراقیون معتقدند که عالم مثال برزخیت
بین عالم ارواح و عالم اجسام از آن جهت که موجودی است
که شبیه است به عالم اجسام و از جهت اینکه ماده ندارد
شبیه است به عالم ارواح. و او را خیال منفصل و مثل
معلقهٔ خوانند. و این مُثُل معلقه غیر از مُثُل افلاطونیه
است چه افلاطون همچنان که قائل است به مُثُل افلاطونیه
به مُثُل معلقه نیز قائل است. و اینکه شارح گفت عالم مثال
عالم عرفی نیست مراد این است که صور منطبعهٔ در نفوس
فلکیه که مشائین گفته‌اند نیست و عالم مثال منظور آن صوریست

که در نفوس کلیه است و شارح به این مطلب اشاره کرده است
آنجا که گفت فاذا تحققت وجدت القوة
الخیالیة التی للنفس الکلیة المحیطة بجمیع ما
احاط به غیرها ... الخ
و عالم مثال را خیال مطلق و خیال انسان را خیال مقید
نامیده‌اند و خیال مطلق با من خیال مقید و روح
او است و خیال مقید مظهر خیال مطلق است و هرچه در
عالم عنصری پیدا شده از سماوات و ارض و جماد و نبات
و حیوان و انسان و اعراض موجود است در عالم مثال
چنانکه مصنف کتاب اثولوجیا در مواضعی از آن
کتاب و همچنین محی الدین عربی در کتاب فتوحات
مکیه بیان کرده‌اند

آسمانها هست در ولایت جان
کاندرو فارغ آسمان و زمان

و آنها که معتقدند به عالم مثال نیز فیثاغورس و
سقراط و افلاطون و صاحب کتاب اثولوجیا
و تمام اکابر عرفا و صاحب حکمة الاشراق برآنند
بر وجود عالم مثال اقامهٔ براهین کرده‌اند که مستند آنها بر وجود
عالم مثال کشف و شهود است و آنرا به براهین

مجاهدات در او فقد تأیید شده است قول در جواب سائل
باخبار وارده از معصومین علیهم السلام از قبیل خبر که شیخ
طبرسی علیه الرحمه در کتاب تهذیب نقل کرده از یونس
بن ظبیان از حضرت صادق علیه السلام و ما قسمت جبر
آنرا که ممکن شاید است نقل میکنیم حضرت صادق فرمود
ای یونس هرگاه خداوند قبض روح میکند که روح
او را در قالبی نظیر قالبی که در دنیا داشت قرار میدهد پس
میخورند و میآشامند و وقتی که کسی بر ایشان وارد شود
او را میشناسند همان شکلی که در دنیا داشت و اخبار زیاد
دیگر که قریب بتواتر معنوی است و از مجموع آنچه ذکر
شد علم قطعی حاصل میشود بر وجود عالم مثال و چون
مثال برزخ است بین مجردات و مادیات نه بلطافت
مجردات است و نه کثافت مادیات چه حد فاصل است
میان آنها و هر حد مشترک شیئی مثالی است که مناسبت
با هریک از طرفین دارد مثل خط که حد فاصل است
بین نقطه و سطح پس از اینجا جبران کیفیت معراج
پیغمبر بر میآید چه بدن شریف آنحضرت آخر دنیا
بود و اول آخرت در خبر فرمود
بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ

و اشاره فرمود بانگشت سبابه و وسطی و چون بدن شریف
برزخ بود بین دنیا و آخرت پس برزخ بود بین مجردات
و مادیات و نیز بدن شریف از جسم سماوی لطیف تر
بود پس مرکب بود که در جسم سماوی نفوذ نکند بدون اینکه
خرق و التیام لازم آید بر اینکه نفوذ لطیف در
کثیف ملازم با خرق و التیام ندارد بلکه خرق و التیام
لازم نفوذ کثیف است در کثیف و همچنین از قول
بوجود عالم مثال صحیح میشود سؤال قبر که در اخبار
وارد شده است چه بنا بر اینکه نفس بعد از مفارقت
بدن تعلق گیرد بدن مثالی چنانکه مشایخ صوفیه
و حکماء اشراقیین بر آن رفته اند و اخبار اهل البیت
علیهم السلام نیز دال بر اینست که نفوس بعد از مفارقت
ابدان یا بدان مثالیه تعلق میگیرند تا قیامت کبری
یا بعذاب دایم منعم و در قیامت با بدان اصلیه بر
میگردند و باین ترتیب ایراد آنکه بعضی نشنیدن
سؤال و جواب از قبر آنرا الکار کرده اند وارد
نیست چه باین ایراد بر فرض وارد بودن که سؤال و
جواب از بدن عنصری باشد نه از بدن مثالی.

بحث دوم

در بیان قول شارح: «اللهم الا ان یقال انه جسم نوری ... الخ»

چون شارح بیان کرد که عالم مثال جسم مرکب مادی نیست اراده کرده است که عالم مثال اگرچه جسم است مادی نیست زیرا جسم است یعنی که جوهر مقداری است و از اینکه گفتم جوهر مقداری است مدفع میشود اشکالی که بعضی کرده اند باینکه مقدار از لوازم مادة است و صور مثالیه چون مجرد از مادة پس چگونه دارای مقدار باشند چه جواب آنست که مقداری که از لوازم مادة است مقدار عرضی است نه مقدار جوهری و نیز مدفع است ایرادی که صاحب گوهر مراد کرده که مقدار قابل قسمت است و هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بمادة پس وجود صورت مقداری بدون مادة محال است چه جواب از ایراد آنست که مقداری که قابل قسمت است مقدار عرضی است نه مقدار جوهری و حکمای مثالیین چون بعد مجرد معتقد نیستند و انواع جواهر را در عقل و نفس و جسم و صورت و هیولی منحصر میدانند پس ناگزیر گردند وجود عالم مثال یعنی جوهر مقداری

بحث سوم

در بیان قول شارح: «و لکل من الموجودات التی فی عالم المثل مثال مقید کالخیال فی العالم الانسانی سواء کان فلکا او کوکبا او عنصرا او معدنا او نباتا او حیوانا فان لکل منها روحا و قوی روحانیة و له نصیب من عالمه و الا لم تکن العوالم منطابقة ... الخ»

اراده کرده است اینرا که هر موجودی از موجودات عالم حس و شهادت خواه جماد باشد و خواه نبات و خواه حیوان و خواه انسان مشتمل است بر هر چه در عالم است از قوی و مدارک و ما ذکر از دو طریق:

طریق اول آنکه هر موجودی که هست از اسماء الهی

و از اینجا یکی حظی و قسمی است

معاد و مبدأ هر یک از اسمی است

و اسم ذاتست، بتعینی از تعینات و ذات دارای تمام کمالات است و از جملهٔ کمالات است قوی و مدارک

پس هر موجودی دارای قوی و مدارک است.

طریق دوم آنکه هر موجودی مظهریست و مظهر مستدعی ظاهر پس مظهر هم دارای قوی و مدارک است

واضح است که شارح گفت عوالم مختلفه‌اند و بنا بر این قوای حیوانیه و نفس غاذیه و منمیه بحیوان و انسان ندارد بلکه سمع و بصر و ادراک در جماد و نبات نیز هست چنانکه خود میفرماید:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

جمله ذرات عالم در نهان — با تو میگویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیر و با هشیم — با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی میروید — محرم جان جمادان کی شوید
از جمادی در جهان جان روید — صد چو خود این عالم اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت — وسوسه‌ها و دعاها نشنوید

نهایت قوی نفس غاذیه در جماد و نبات ظهور ندارد بنحوی که در حیوان و انسان ظهور دارند و مراد شارح از اینکه گفت و قوای روحانیه سمع و بصر هستند و غیر این دو از قوی همه روح دارای تمام قوی است بنحو وحدت در کثرت زیرا که قوی از شئون روح است و نیز دارای تمام قوی است بنحو کثرت در وحدت یعنی قوی موجودند در روح بوجود بسیط

البسیط — اَلنَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى

کتابخانه مجلس شورای ملی تاسیس ۱۳۰۶

فصل هفتم

بحث اول

در بیان قول شارح: «و اصطلاحا هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیة والامور الحقیقیة ... الخ»

مراد اینست که کشف در اصطلاح عرفا اطلاع عارف است بر امور از معانی غیبیه که محجوب هستند مثل حکم و معارف و امور حقیقیه مثل عقول و نفوس و غیر آنها وجودا یعنی عین الیقین و شهودا یعنی عین الیقین.

علم را سه مرتبه است: اول علم الیقین و آن دانستن آثار است مانند اینکه از اثر پی بوجود مؤثر ببریم مثل اینکه از دود استدلال کنیم بر وجود آتش

چون ببینی بر لب جو سبزه مست
پس بدان از زور کانجا آب هست

تا نگوئی هر گلستان جمیل
هست بر باران بنهای دلیل

دوم عین الیقین و آن علمی است که حاصل میشود بمشاهده شیئ

مثل اینکه گفته شده که آتش را واسطه این مرتبه از
علم بالاتر است از مرتبه اول زیرا که در مرتبه اول
که شیئ معلوم نیست مگر بآثار و خواص معلوم است
و هم حق الیقین و آن آنست که علم متحقق شود بحقیقت
شیئ و آن شیئی را به ذات خود بیند
چون شود آهن ز آتش سرخ رنگ

پس اینجا آتش را هست دو اثر بسوختگی
و روشنایی است که این مرتبه بالاتر است از مرتبه دوم چه
در این مرتبه اثنینیتی نیست بخلاف مرتبه دوم پس مراد
شارع این است که اطلاع بر حقایق اقلم است از اینکه
بطریق شاهد باشد یا بطریق تحقق
کشف بر دو قسم است صوری و معنوی صوری آنست که یکی
از حواس خمس حاصل شود مثل اینکه صورت مثالی را
مکاشف شاهد باشد که واز آن صورت بعارف و حکم
پیدا و چنانکه حضرت رسول هنگام نزول وحی
و بعضی اوقات صداء شدید بصدای زنبور میشنید
و میشنید واز شنیدن صورت علوم و حکم و احکام بر
آن حضرت منکشف میشد.
کشف معنوی آنست که حقایق و معانی منکشف شود بر

شخص بدون توسط صورتی شارح ذکر کرده و از اقسام
صوری که بطریق حق است قول پیغمبر ﷺ را که فرموده
در حدیث شب معراج:
رَأَیْتُ رَبِّی تَبَارَکَ وَتَعَالَی فِی أَحْسَنِ صُورَةٍ
فَقَالَ فِیمَ یَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَی یَا مُحَمَّدُ قُلْتُ
أَنْتَ أَعْلَمُ أَعَدَّدَهَا مَرَّتَیْنِ قَالَ فَوَضَعَ اللَّهُ
کَفَّهُ بَیْنَ کَتِفَیَّ فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا بَیْنَ ثَدْیَیَّ
فَعَلِمْتُ مَا فِی السَّمَوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ
بعضی از اهل معرفت گفته اند که مراد از وضع کف اشاره است
باینکه حضرت ملأ اعلی در باب آن حضرت برده همه
ملأ اعلی بعضی بمظاهر صفات جلالیه و تنزیهیه حق میباشند
و از صفات تشبیهیه خبر ندارند و بعضی بمظاهر صفات
جمالیه و تشبیهیه بینا شدند و از صفات تنزیهیه خبر
ندارند پس وضع کف بین کتفین اشاره است باینکه
کمال در جامعیت این صفات تشبیهی و تنزیهی است
و آن در جامعیت حضرت انسان کامل و لهذا مستحق
خلافت است تمام شد کلام بعضی.
اما اینکه فرمود فوجدت برودتها بین ثدییّ ترشیح آن
اینست که هر طالب حبیب بمحبوب و عاشق بمعشوق نزدیکتر

میشود حرارت شوق زیادتر میگردد و تسکین نمیابد بخلاف
وصال پس مراد ببود فیض و تجلی الهی است که بر قلب
سالک وارد میشود و باعث سکونت و اطمینان قلب میگردد
مثل آب سردی که حرارت عطش را تسکین میدهد و فرمود
برآنچه گفتیم قول رسول است که فرمود فتحت ابواب
السموات و ما فی الارض چونکه روح انسانی از آن بهت
که قابلیت بکثرت دارد و تمکن امتناع علوم است صدور
آسمانها و زمین را میدانید

بَلْ هُوَ آیاتٌ بیناتٌ فی صُدُورِ الَّذِینَ اُوتُوا
العِلْمَ

و نیز فرمود:

اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ

و نیز فرمود از قول حضرت موسی:

رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی

و معنی حدیث این میشود که پس از رسیدن بمقام
قرب و تجلی الهی تمام حقایق عالم از دواج و عالم اجسام بر
من منکشف شد بحیثی که تحقق شدم بتمام آنها

بحث دوم

در بیان قول شارح: «وَ اِن کانَ الظاهِرُ
مَعْنیً مِنَ المَعانِی العَینیَةِ لا حَقیقَةً مِنَ الحَقائِقِ

فرق بین معنی و حقیقت مثل فرق بین عرض و جوهر است و
فرق بین عینیت و وجود چه همچنانکه عرض و عینیت
متحقق بذات نیستند همچنین جوهر و وجود و متحقق
همچنین معنی قبیح حقیقت نبود چه حقیقت ذات
خود متحقق همانکه جوهر و وجود ذات خود و موجود

بحث سوم

در بیان قول شارح: «وَ سَنُشیرُ اِلَی تَحقیقِ
هٰذِهِ المَراتِبِ»

اراده کرده است بر اتب اسفار اربعه که ذکر نمود و
میر و سلوک است و مصدر السالکین در اول کتاب اسفار
آنرا ذکر نموده و کتاب اسفار را مرتب نموده بر طبق
اسفار اربعه سالکین

اول سفر از خلق است بحق چه سفر ترک بطالت است و
توجه بر طلب دیگر و سالک راه خدا ابتدا بسلوک شاهد
کثرات میکند و عاشق است از شاهد وحدت پس از زوال
کثرات و آنکه بهر اثری لابد محتاج است بمؤثر و وجود
صانع پی برد و رفته رفته کثرات از پیش چشم او برخیزند
و نظر او میشود بحدی که جز وحدت را شاهد نمیکند و
بمرتبه وحدت میرسد و بعد از آنکه در عالم کثرت بود پس

واطلاق سفر بر مراتب سیر و سلوک نیز حقیقت است نه مجاز و در نهایت این سفر رجوع سالک بوجود حقانی مبدء جمیع افعال و صفات را از حق می بیند

سفر دوم در حق است بحق و اما اینکه بحق است بسبب آنست که در نهایت سفر اول وجودش بوجود حق فانی شده و اما اینکه در حق است بسبب آنکه این سفر در ذات و اسماء و صفات حق است و اینکه از نظر در وجود به میرود در وجوب وجود و از وجوب وجود استدلال میکند بر توحید واجب الوجود و بر ثبت آن و نیز به میرود بصفات کمالیه واجب و از قبیل علم و قدرت و اراده و غیر آنها و در این سفر سالک فانی میشود از ذات و صفات و افعال خود و بوجود ذات و صفات و افعال حق می بیند

سفر سوم از حق است بحق بحق اما اینکه از حق است بحق آنست که از نظر در ذات حق باستدلال میکند بر وجود و غنایت حق و کیفیت صدور موجودات ترتیب علل میرسد میکند در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت و از حقایق و احوال آنها خبر میدهد و این است معنی نبوت تشریعی که اختصاص بدینی ندارد بلکه در اولیاء و حکماء هم یافت میشود بخلاف نبوت تشریعی

که جعل عبادات و حدود و احکام و سیاسات است چنانکه در نبی و رسول اختصاص دارد

سفر چهارم از حق است بحق بحق . اما آنکه از حق است برای اینست که از نظر در مخلوقات و آثار آنها بصانع و مبدع و مقدمات و آثار آنها در دنیا و آخرت پی میبرد و از کیفیت مخلوقات با وجوبات رسیدن بکمال و منافع آنها را از رسیدن بکمال میداند و در این سیر بحسب نبوت تشریعی که اختصاص دارد از ترتیب سعادت و شقاوت خلایق در دنیا و آخرت میگوید و این بود بیان اسفار اربعه بنحوا اجمال که بمقدار اشاره است از اینکه گفته و بشیر الی هذه الاسرار

فصل هشتم

بحث اول

در بیان قول شارع: «فی أنّ العالم علی صورة الحقیقة الانسانیة»

مراد بحقیقت انسانیه ذات آنحضرت و حضرت واحدیت و همچنان که اسم الله ثابت باعتبار وحدت و تمام اسماء وجودی باعتبار کثرت و بساطت گفته شده که هر یکی ذات است با تمیز از تجلیات و این اعتبار نسبت او با اسماء است بمعنی و اعتبار دیگر باعتبار اسم الله ذات است با تجلیات اسماء و این اعتبار نسبت او با اسماء است لیکن مجموعی است با جزاء و همچنین بعضی اسم الله که حقیقت محمدیه است هم مظهر تمام است ظاهر پس حقیقت انسانیه بمعنی انسان است باعتبار اول و تمام انسان است باعتبار دوم و باعتبار دوم هم عالم را کبیر گفته انسان کامل عالم کبیر است

پس بصورت عالم اصغر آمد پس بمعنی عالم اکبر آمد

پس هر فردی از افراد عالم مظهر انسان کامل است چه

رجوع بعضی و بعضی ثابت و چه در وجود عینی و خارجی و از این است که خاتم انبیاء ۳ فرمود آدم و من دونه تحت لوائی و همین است معنی قول شارع که عالم بصورت حقیقت انسانیه است و از آنجهت شده یعنی قول پیغمبر ۳ و اهم میشود که فرمود: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین زیرا آن حضرت بحسب روحانیت سابقه است باعتبار اول که او این صادر است از واجب و مشتمل بر تمام وجودات و دون بحسب است چنانکه حقیقت انسانیه دارای تمام رجوعات است و هر کدام از مرجوعات مظهری است از انسان کامل پس بحسب روحانیه و مرتبه تقدم دارد بر آدم

که بصورت خلق از آدم زاده ام

از جهتی جد جده افتاده ام

در رباط خلق بر مثل سجده ملک

وز پی خلق رفته بر هشتم فلک

و نیز واضح میشود معنی قول امیر المؤمنین ۴: کنت مع الانبیاء سرا و مع محمد جهرا چونکه ولایت امر باطنی است از ولایت کلیه که آنحضرت دارا بود و آن حضرت بحسب روحانیه و ولایت کلیه مقدم است با خاتم انبیاء ۳ پس هر نبی مظهریت از مظاهر آنجناب

وچون ظاهر لفظ نکره است در خطبه البیان فرمود
أنا آدمُ أنا نوحٌ أنا ابراهیمُ أنا موسی الخ

سبب دوم

در بیان قول شارح قدّس سرّه قول امیر المؤمنین
أنا نُقطةُ باءِ بسم الله

بداد بیار، عقل اوّل است و مراد بنقطه قرار دین ثابت
عقل اوّل باشد و آنکه فرمود نقطه تحت باء است بجهت
آنست که تحت بودن موجب حفاء و پوشیدگی است دین
ثابت دائماً در حضرت علیه واحدیه است و بهیچوقت بم
وجود فرعی نمیآید و آنچه در خارج پیدا شده سظهر اوست
ولذا گفتند الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود پس
دین ثابت باطن است و بوجود خارجی که عقل اوّل باشد
ظاهر و باین معنی که دین ثابت باطن است اشاره فرمود
که نقطه تحت باء است پس تحتیت را استعاره کرد برای بطن
و جامع این امور حفاء و پوشیدگی است و در عین حین
ایراد میشود که هر عین ثابت عقل اوّل دارد باید بگوئید
قول شارح را که گفت عالم سظهر انسان کامل است هم
در وجود عینی و هم در وجود فرعی.

سبب سوم

در بیان قول شارح: «عند سؤال الأعرابی أین
کان ربّنا قبل أن یخلق الخلق قال کان فی عماءٍ
ما فوقه هواءٌ ولا تحته هواءٌ»

این سائل أبو رزین عقیلی است که سؤال کرد خداوند
پیش از آنکه مخلوق را بیافریند کجا بود پیغمبر در جواب فرمود
خدا در مرتبهٔ عماء بود که فوق آن هوا بود و نه زیر آن
عماء یعنی غلظ یا یعنی سجمه ابر رقیق را گویند که بین
آسمان و هوا حائل است حضرت رسول از عماء مرتبهٔ
واحدیت را اراده فرمود چه آن واسطه است بین مرتبهٔ
احدیت و تعیّن دین وجودات عینیه را نکره فرمود با فوق
هواء و لا تحته هواء قرینه است بر آنکه در عماء معنی حقیقی
که ابر رقیق باشد اراده نکرده است زیرا که در صورت اراده
معنی حقیقی آن نیابیت وجود هوا را در فوق و تحت
آن نفی کند و شارح استشهاد کرد بحدیث را که عماء مرتبهٔ
واحدیت است و در احدیت جهان اسم و رسم نیست که دارای
تمام اسماء است و دو اشکال که در فوق بیان شد پس بیان
کرد که اوّلین سظهر واحدیت عقل اوّل است و عقل اوّل
سجمه است و در احدیت خاتم انبیاء ۳ پس نتیجه چنین شد

که حقیقت انسانیه سظهر واحدیت یا عالم سظهر حقیقت انسانیه
است و این فصل در بیان این معنی است :

فصل نهم

بحث اول

در بیان قول شارح : « قوله صلی الله علیه و آله خصصت
بفاتحة الکتاب

واضح آنست که جهت اختصاص حضرت رسول بفاتحة الکتاب
آنکه سوره فاتحة الکتاب سظهر است بالحقیقه رب العالمین
و حقیقت محمدیه سظهر اسم الله است پس جمع محامد راجع است
بحضرت رسول و آن حضرت حامد است و محمود علیه است از
آنکه محمود علیه عبارت از آنکسیست که حقیقت دین
ثابت آن حضرت جامع جمیع اسماء و صفات است و اسظهر
اسم الله است و ظاهر باسظهر متحد میباشد و از آنکه
آن جناب حامد است بجهت آنکه موجودات بتمامیتها
ظهورات و شئون او اند پس حمد آنها راجع بحمد و ثنای
او است و اما آنکه آن حضرت محمود است در مرتبهٔ تابعیت و حامد
است در مرتبهٔ تفصیل و این سراد بقولش خصصت بفاتحة

الکتاب .

بحث دوم

در بیان قول شارح : « فجمع عوالم الاجسام والارواح
کلها ... الخ »

یعنی جامع است حقیقت محمدیه عالم ارواح و عالم اجسام و
باطن و ظاهر را زیرا که سظهر تام اسم و رب است و
نسبت ربوبیت بتمام عوالم دارد بظاهرش رب عالم ظاهر
و باطنش رب عالم باطن است و بتمام وجودی عوالم است
پس بتمامه عوالم مثل نسبت ذاتیات است بماهیات و لهذا
در زیارت جامعه فرمود :

وَاَرْوَاحُكُمْ فِي الْاَرْوَاحِ وَاَنْفُسُكُمْ فِي
النُّفُوسِ وَاَجْسَادُكُمْ فِي الْاَجْسَادِ

بحث سوم

در بیان قول شارح : « فتنزل ایضا کمالاته
کما ان عروجه الی مقامه الاصلی کمالاته
فالنقائص ایضا کمالات باعتبار آخر ... الخ »

یعنی ترقی انسان کامل بعالم ظاهر و عالم اجسام و ترقی
او بعالم کمال او است چنانکه بازگشت او بمقام و اصل خود
که عالم ارواح باشد ترقی او بعوالم کمال او میباشد

و تر قبه تعالم ظهر اگر چه نقص است ولی نقص بهم لازم
و باعث رد گیری کمال است چه نقص نظر مرتبهٔ کمال نقص
است ولیکن نقص بقیاس مرتبهٔ جامعیت کمال است مثلاً وجود
مشترات و حیوانات نوعیه درجهٔ ذات نقص است ولی
نسبت بهیئت مجموعی عالم کمال است

کنج نسبت بخانه نکت است

چون بما نسبت کنی کنز آفت است

و از اینجا سر استعداد انبیاء و اولیاء ظاهر میشود چه استعداد
ولی آن از جهت آنست که اسماء قهریه را جامعند و بهر
اندازه که جامعیت قاهریه بیشتر باشد ابتلاء و بیشتر است بهمین
این بود که فاتم انبیاء ۳ فرمود ؛

مَا أُوذِيَ نَبِيٌّ مِثْلَ مَا أُوذِيتُ

و در ضمن کلام شارح اینجا شد که ممکن است امری بقیاس بامری
دیگر نقص باشد و بقیاس بامری دیگر کمال برای توضیح
مثال دیگری ذکر کنیم علم نحو نظر بعلم فقه نقص است اما
نظر بجامعیت کمال است زیرا که اگر شخص دارای علوم فقهیه
باشد ولی علم نحو نداند با آنکه مرتبهٔ عالیه را دارا است
ناقص است زیرا که مرتبهٔ جامعیت را فاقد است و از اینجا میتوان
پی برد بسر اسرار هبوط آدم ۴ از جنت بعالم اجسام

که در قرآن مجید و کتب انبیای سلف درد کلمات حکمی از قبیل
بطریق رمز اشارت بیان شده است زیرا که آدم اگرچه
بحسب روحانیت در جنت خلق بود و دارای کمال اتم یعنی
مظهریت صفات تنزیهیه ولی در این مرتبه فاقد مظهریت
صفات تشبیهیه بود و صفات تشبیهیه اگرچه نسبت به
صفات تنزیهیه نقص است ولیکن نسبت بمرتبهٔ جامعیت
و احکمیت کمال است پس آدم در جنت خلق لعالم سفلی
هبوط کرد بواسطهٔ خطیئهٔ مکروهه یعنی استعداد ذاتی
که در نهاد آدم بود و در عالم خلق ورود حاصل از آنجهت
که موجودات عالم تعلقات محضه و حدود ذاتیه آدم بعد از
بروز در جنت خلق و غبار شیطان که وهم و خیال عالم
صغیر انسانی مظهر آنست بهبوط کرد و علت هبوط آدم این
بود تا ظهور کمالی که در استعداد او است بفعلیت آورد و دارای
صفات تشبیهیه نیز شود تا مرتبهٔ الوهیت و استحقاق خلافت
در او ظهور آید چه استحقاق خلافت الهیه بدون مرتبهٔ
جامعیت ممکن نیست لهذا فرشتگان در جواب ملائکه گفتند

نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

فرمود : إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

و از همین جهت افتخار بنبی اخبار و کلمات حکمی ابرار

در این باب بحث خواهیم

بحث چهارم

بدین قول شارح: «وَلَمَّا كانت الخلافة واجبة من الله تعالى في العالم ... الخ»
غرض مراد شارح اینست که وجودیکه فوق تمام وجودهاست باید
باید دارای تمام مراتب وجودیه باشد چه اگر فاقد
مرتبه‌ای از مراتب وجودیه باشد ناقص خواهد بود بعینه
که مرتبهٔ طبیعت را نخواهد داشت پس فوق تام نخواهد
بود و این خلاف فرض است هر چند مراتب وجودیه در
قوه ذات از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص اختلاف
دارند پس مرتبهٔ عقلیه در مرتبهٔ ذات اتم است از مرتبهٔ
نفسیه چه اینکه مرتبهٔ نفسیه چون دارای مرتبهٔ عقلیه
نیز میباشد اشرف است از مرتبهٔ عقلیه و اینکه گفتیم مرتبهٔ
نفسیه اشرف است از مرتبهٔ عقلیه در صورتیست که احکام
مرتبهٔ عقلیه در او مختفی نباشد و گرنه در مرتبهٔ وجود نفسی
و احکام مرتبهٔ عقلیه نیز ظاهر باشد و بر این قیاس است حال
باقی موجودات پس ان کس که آخر مراتب است اگر
عین اینکه آثار حیوانی در او ظهور دارد آثار عقلیه و روحیه
نیز بحیثی که احکام حیوانیه بر احکام عقلیه غلبه کند دارد

ظهور داشته باشد آنگاه از مرتبهٔ عقلیه نیز بحث جامعیت
اشرف خواهد بود و اگر حیوانیت غلبه کند او را بسوی نار خواهد
برد که خداوند در باره‌اش این قرار داده

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا

پس ان کس که دارای تمام مراتب وجودیه است بجز یک
ظهور هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجودیه خالی از ظهور مرتبهٔ
دیگر نیست مثلاً حیوانیت مانع از ظهور عقلیت و روحیت نخواهد
شد تحقق خلافت الهیه است زیرا خلیفه باید بصفت تخلق باشد
در جامعیت و ان کس مخصوص است کرامت

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

و غیر انسان را از جهت عدم جامعیت استحقاق خلافت نیست
آسمان بار امانت نتوانست کشید

قوله قال بعض من لا یعبأ به

و همچنین که اسماء الهیه از آنجهت که هر یک دلالت دارد بر
ذات احدیت و ذات احدیت دارای تمام صفات است پس
هر یک از اسماء دارای تمام صفات است و اختلافی از یکدیگر
ندارند چنانچه فرمود:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ

و از آنجهت که هر یک دلالت بر خصوصیت معینی دارد

پس هریک از صفات غیر ذاتیه و بعضی از بعض ممتاز
است بمظهر انسان کامل که مظهر اسم الله است نظر هریک
دارد و هر نظری از آنجهت که مستقل است با انسان کامل
از جهت انکه ظل هر مظهر و انسان دارای تمام مظاهر است
مستقل است با مظهر دیگر و اختیار این مظاهر بنبت چنانکه
فرمود لا نفرق بین احد من رسله
هریک و هر ولی را مسلم است
چونکه آن میرد در همه کی است
و هر مظهر از جهت خصوصیتی که دارد غیر آن دیگر است بنظر
بمراتب متفاوته تلک الرسل فضلنا بعضهم
علی بعض و تمام مظاهر از جهت خصوصیت تابع
انسان کامل چنانکه بمضمر ص فرمود
لو کان موسی حیا ما وسعه الا اتباعی
شده اویس و ولی همه در پی
گرفته ست چنانکه واضح وی

بحث پنجم

در بیان قول شارح : « وجعل بعضهم الموت
الارادی مستمیا بالبعث الوسطی » و فیه نظر »
مراد از بعض ملا عبد الرزاق کاشی است و مراد از

إنتهاءُ الكثرةِ ... الخ»

مراد این است که روز قیامت بمقتضای لِمَنِ الملکُ الیومَ وحدت آنچنان ظهور میکند و کثرات معدوم شده و در جنب ذات احدیت و لذا این قول اراده نکرده است این را که ذوات ممکنات مستهلک و معدوم میشوند پس خدای تعالی ایجاد میکند آنها را بعد از انعدامشان همانگونه که از آن عاجز نیست زیرا اعادهٔ معدوم محال است و نیز ایجاد بعد از انعدام بالکلیه نیامده بلکه اعاده برگشتی است به آنجائی که از او ابتدا کرده است و نیز برفرض ایجاد بعد از انعدام آخرت در طول دنیا نخواهد بود بلکه در عرض آن و نیز در خبر فرمود

خُلِقتُم لِلبقاءِ لا لِلفَناءِ

چگونه شارح اراده کرده باشد که ممکنات مستهلک وجودات ناقصهٔ دنیویه در زمینه را موجود دانست ممکنات بوجودات قویهٔ آخرتیه تا بقای ابدی و دوام سرمدی ممکن شود و دائماً یا در بهشت متنعم باشند و یا در دوزخ معذب و در حقیقت قیامت از نقص بکمال رفتن است چنانکه همواره هرگاه ترقی کند و بمرتبهٔ بالاتر برسد پس قیامت او قائم خواهد بود و بهمین نسبت که

ترقی کند و حیوان انسان شود

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم بحیوان سر زدم

پس ز حیوان مردم و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

و انسان با کمالات ذاتیهٔ جوهریه ترقی کند تا وجود دنیوی وی بر وجود اخروی بتدریج مبدل شود و در اینحال قیامت برپا شود

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

و احتمال وجود نقص در وجود کامل همان انقطاع است پس مراد شارح از اینکه گفت وظهر الوحدة الحقة و انقطع الکثرة معدوم شده

فصل دهم

بحث

در متن قول شارح: «اعلم أنّ الروحَ من حیثُ جوهرهِ و تجرّدهِ و کونهِ من عالمِ الارواحِ المجرّدةِ مغایرٌ للبدنِ ... الخ»

مراد این است که روح انسان که جوهر مجرد است مغایر بدن است جوهر بدن جسمانی است و روح مجرد است و مغایرت امر

جسمانی و امر روحانی واضح است. ولی از آنجهت که بدن
مظهر روح و کمالات آنست با آن مغایرتی نیست و مرتبهٔ
نازله از روح است و سایه‌ای از بدن است نه باین معنی
که حال در بدن باشد بلکه باین معنی که تعلق بدن است و
بدن معیت دارد. و از اینکه گفتیم که روح در مرتبهٔ
نازله بدن متحد است حیران نباید شد بلکه قول
سید المدققین شیرازی که قائل است باینکه ترکیب
بین ماده و صورت اتحادیست نه انضمامی صحیح است
و اشکال میرسید شریف جرجانی وغیره بر قول
سید المدققین در باب اتحاد مجرد با مادی وارد نیست چه
این اشکال در صورتی وارد بود که مجرد در مرتبهٔ ذاتش
با مادی متحد شود و اما اگر در مرتبهٔ نازله‌اش متحد گردد
ایرادی وارد نیست زیرا که مرتبهٔ نازله از شئونات بر فوق
آن شیئ است و نیز اشکالی که بر محی الدین عربی کرده‌اند
آنی که گفته سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ
هُوَ عَيْنُهَا وارد نیست و آن اشکال اینست که لازم
میآید که ذات واجب بین اشیاء باشد حق اشیاء
خبیثه هم اینکال وقتی وارد بود که ذات واجب بین
اشیاء باشد ولی اگر مراد این باشد که ظهور و تجلی کرد

بر اشیاء و ظهورات و تجلیات بین اشیاء هست پس اشکال
وارد نیست.

فصل دوازدهم

بحث

در بیان قول شارح: «و فی باطن النبوة الولایة و هی
تنقسم بالعامة و الخاصة ... الخ»
بدانکه مراد از ولایت عامه اینست که بنده در ذات و صفات
حق در نهایت سیر اول از اسفار اربعه فانی شود ولی جهت
امکان در او باقی بماند و خاتم ولایت باین معنی حضرت
عیسی است که مظهر عقل اول است و باقی انبیاء از مقام
روحانیت وی فیض میگیرند و مراد از ولایت خاصهٔ محمدیه
اینست که بعد از فنای فی الله در بنده جهت امکانی باقی
نماند بلکه از هر قیدی حتی از قید امکان برهد و صاحب
مقام اوادنی که مرتبهٔ واحدیت است گردد و هر یک از
انبیاء و اولیاء مظهر اسمی از اسماء است و خاتم ولایت
خاصهٔ محمدیه بحسب مرتبه امیرالمؤمنین علی علیه السلام است و بحسب
زمان حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه و ولایت

مقیدهٔ محمدیه مختص است به ولایت انتسابی محمد ص و رسالت و شریعت حقه و خاتم این ولایت کسی است که دارای کشف حقایق الهی بنحوی اوزسیده باشد و شیخ محی الدین عربی ادعا کرده است که وی خاتم ولایت مقیدهٔ محمدیه است بمعنی مذکور. پس ابتدای ولایت عامه بنبی بود و آن آدم ابوالبشر است و خاتم ولایت عامه نیز نبی بوده است و آن حضرت عیسی است و ولایت محمدیه همان ولایت مطلقه است یعنی اطلاع بر حقایق و اعیان ثابته و استعدادات آنها بحسب کردن هر کدام را آنچنانکه استعداد طلب میکنند و لذا فائده است از آنجهت که اختصاص بشخص معین دارد و ابتدای ولایت خاصه محمد ص است و نهایت آن بحسب زمان حضرت مهدی چنانکه در فوق بیان شد و صاحب ولایت عامه مظهر اسم جامع است که از اول پیدایش اولیا مظهر اسماء جزئیه تا حدود وقوع و صاحب ولایت مطلقه مظهر اسم الله است زیرا که مظهر واحدیت است پس خاتم رسل از مقام احدیت که مقام تعین اول است فیض میگیرد و تعین اول مبدأ تمام موجودات است و حقیقت محمدیه نیز چون مظهر احدیت است مبدأ موجودات میباشد همچنانکه اسم الله دارای تمام اسماء است عین ثابت

محمدی نیز دارای جمیع اعیان ثابته میباشد پس تمام حقایق از جزئیات حقیقت محمدیه است و بنابراین محمد ص پیش از آدم و عالم بنی بود و خاتم ولایت از نبی قبل از پیدایش عالم ولی بود همانگونه که امیرالمؤمنین فرمود:

كُنْتُ وَلِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ یعنی آدم بین مرتبهٔ علم و اعیان و بین عالم جسمانی بود و لذا خاص و شروع نقوص گفته است یعنی بین روح و جسد بود و این معنی که نه روح بود و نه جسد و مراد از کنت ولیًا اینست که ولی بودم بالفعل قبل از ایجاد عالم. پس استدلال نمودن که تمام انبیا و اولیا در علم خدا نبی و ولی بودند و بنابراین اختصاص و وجهی ندارد نه اینست که ولایت انبیا و اولیا بعد از ایجاد آنها بود ولی صاحب ولایت مطلقه بالفعل قبل از ایجاد ولی بود و اینست معنی اختصاص. و ولایت مطلقهٔ حقیقت واحدهٔ مشکّکهٔ است و مرتبهٔ شدیدهٔ آن برای خاتم انبیا و مرتبهٔ نازلهٔ آن برای اولیا محمد ص است و از اینجا سر قول امیرالمؤمنین ع که فرمود اَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ مُحَمَّدٍ ظاهر میشود و چون ولایت مطلقه اشرف و اکمل است از ولایت عامه پس اولیا محمد ص که صاحب ولایت مطلقه میباشند افضلند از سایر انبیا و

که دارای ولایت عامه بودند. فلسفهٔ مرتبهٔ هر ولی از نبی خودش نازلتر است و بنابراین ولایت ائمهٔ اثنا عشر مرتبهٔ نازلتری است از ولایت خاتم انبیاء ولی این امر منافاتی با فضیلت ایشان بر سایر انبیا ندارد. و از اینکه گفتیم مرتبهٔ شیء ولایت فاضل نبی است واضح میشود که: آنکه ولایت از نبوت اشرف است زیرا ولایت صفت الهیت و نبوت جهت خلقیه و از اینجا است که نبوت بخاتم انبیاء منقطع شد ولی ولایت منقطع نمیشود بلکه ازلاً و ابداً باقی است لازم نیاید که مقام ولی از نبی بالاتر باشد چه نبی چون مرتبهٔ شیء ولایت را دارا است دارای مرتبهٔ نبوت میشود و بنابراین نسبت خاتم ولایت بخاتم رسل همان نسبت سایر انبیاء است بخاتم رسل و همین معنی مراد شیخ محی الدین است در این عبارت که در فص شیثی گفته است:

فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه

شارح قیصری از این عبارت چنین فهمیده است که نسبت خاتم رسل بخاتم ولایت همان نسبت سایر انبیاء است بخاتم ولایت و ضمیر معه را بخاتم ولایت ارجاع داده است و حال آنکه مرجع آن خاتم رسل است و آنچه شارح فهمیده اشتباه است و بعید

آنکه شیخ گفت:

فانه الولي الرسول النبي وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل.

چه این عبارت صریح است در اینکه ولایت انبیاء خاتم اولیاء از جزئیات ولایت خاتم رسل است، نیز شیخ بعد از این عبارت گفته است:

وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل

یعنی خاتم ولایت درجه ای است از درجات خاتم رسل و این نیز کمال وضوح را دارد در آنچه گفتیم.

تمام شد یازده روز در شنبه ۲۵ شهر محرم الحرام ۱۳۵۴ قمری هجری مطابق هشتم اردیبهشت ماه ۱۳۱۴ شمسی

مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۲۸۶
کتابخانه

فهرست فصول و مباحث

عنوان	صفحه
فصل اوّل	۱
بحث اوّل	۱
» دوّم	۵
» سوّم	۶
» چهارم	۷
» پنجم	۹
» ششم	»
» هفتم	۱۰
» هشتم	۱۵
» نهم	۱۶
» دهم	۱۷
» یازدهم	۱۸
» دوازدهم	۲۰
بحث سیزدهم	۲۱
» چهاردهم	۲۲
» پانزدهم	۲۴
» شانزدهم	۲۷
فصل دوّم	
بحث اوّل	۳۲
» دوم	»
» سوم	۳۳
» چهارم	۳۴
» پنجم	۳۷
» ششم	۳۸
» هفتم	»
فصل سوّم	
بحث اوّل	۴۰
» دوّم	۴۴
» سوم	۴۷
» چهارم	۴۸

عنوان	صفحه
بحث پنجم	۴۸
» ششم	۵۱
» هفتم	۵۲
» هشتم	۵۲
» نهم	۵۷
فصل چهارم	
بحث اول	۶۰
» دوم	۶۵
» سوم	۶۶
» چهارم	۶۸
» پنجم	۶۹
» ششم	»
» هفتم	۷۰
» هشتم	»
» نهم	۷۶
فصل پنجم	
بحث اول	۷۹
» دوم	۸۰
» سوم	۸۱
» چهارم	»
» پنجم	۸۶
» ششم	۹۰
» هفتم	»
» هشتم	۹۱
» نهم	۹۲
فصل ششم	
بحث اول	۹۳
» دوم	۹۷
» سوم	۹۸
فصل هفتم	
بحث اول	۱۰۰
» دوم	۱۰۳
» سوم	۱۰۴

عنوان	صفحه
فصل هشتم	
بحث اول	۱۰۷
« دوم	۱۰۹
« ستم	۱۱۰
فصل نهم	
بحث اول	۱۱۱
« دوم	۱۱۲
« ستم	«
« چهارم	۱۱۵
« پنجم	۱۱۷
« ششم	۱۱۸
فصل دهم	
بحث	۱۲۰
فصل یازدهم	
راجع باین فصل نظری ندارم	
فصل دوازدهم	
بحث	۱۲۲

کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی

خطی
۱